Moraltheologie

von

Dr. Franz A. Göpfert.

Erster Band.

Asn-"

Anthony Goyn

Verlag von Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe: **Theologische Lehrbücher.**

Katholisches Kirchenrecht. Von Dr. **Franz Heiner,** Prälat, Professor an der Universität Freiburg i. Br.

I. Band. **Die Verfassung der Kirche nebst allgemeiner und spezieller Einleitung.** 5. verb. Aufl. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 432 S. br. 4,20 *M*, geb. 5,40 *M*.

Enthält auch die Konstitution Pius' X. Die neue Auflage bringt das neueste geltende Recht zur Darstellung.

II. Band. **Die Regierung der Kirche.** 4. verb. Aufl. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 480 S. br. 4 *M*, geb. 5,20 *M*.

Die Verwaltung des Bußsakramentes. Eine theoretisch-praktische Unterweisung für die Beichtväter von Dr. **C. Er. Schieler.** Mit kirchl. Druckerlaubnis. 666 S. br. 6 *M*, geb. 7,20 *M*.

Pastoralmedizin. Von Dr. med. **Ferd. Marx,** prakt. Arzt. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 230 S. br. 2,40 *M*, geb. 3,40 *M*.

Theologische Prinzipienlehre. Lehrbuch der Apologetik von Dr. **Andreas Schill,** Professor an der Universität Freiburg.

(Vergriffen; die dritte Auflage erscheint im Sommer 1909.)

Moraltheologie. Von Dr. **Frz. Ad. Göpfert,** Professor an der Universität Würzburg. Mit kirchl. Druckerlaubnis.

I. Band. 6. Aufl. 564 S. br. 4,80 *M*, geb. 6,— *M*.
II. Band. 5. Aufl. 504 S. br. 4,20 *M*, geb. 5,40 *M*.
III. Band. 5. Aufl. 592 S. br. 4,80 *M*, geb. 6,— *M*.

Einleitung in das Neue Testament. Von Dr. **Alois Schäfer,** Prof. an der Universität Breslau. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 392 S. 4,60 *M*, geb. 5,60 *M*.

Lehrbuch der Kirchengeschichte. Von Dr. **F. X. Funk,** Professor der Theologie an der Universität Tübingen. 5. verbesserte und vermehrte Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 661 S. br. 7,— *M*, geb. 8,20 *M*.

Die Hymnen des Breviers nebst den Sequenzen des Missale übersetzt und kurz erklärt von **Dr. Adalb. Schulte,** Professor der Theologie in Pelplin. 2., durchgesehene Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 446 S. br. 6,00 *M*, geb. 7,20 *M*.

Lehrbuch der Pastoraltheologie. Von Dr. **Joh. Ev. Pruner,** päpstl. Hausprälat, Dompropst und Professor in Eichstätt.

I. Band: **Das Priesteramt.** Darbringung des heil. Meßopfers und Spendung und Empfang der von Gott angeordneten Gnadenmittel. 2., verm. und verb. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 467 S. br. 4,60 *M*, geb. 5,80 *M*.

II. Band: **Das Lehramt und das Hirtenamt des kathol. Priestertums.** 2., verm. und verb. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 390 S. br. 4,00 *M*, geb. 5,20 *M*.

Katechetische Blätter: Das herrliche Werk ist außerordentlich übersichtlich und verbindet mit großer Genauigkeit und Präzision allen erwünschten Reichtum der zu behandelnden Materien.

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe: **Theologische Lehrbücher.**

Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern. Für akademische Vorlesungen und zum Selbstunterricht. Von Dr. **Joseph Pohle,** Professor an der Universität Breslau.

I. Band. 4., verbesserte Auflage. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 569 S. br. 6,40 *M*, geb. 7,60 *M*.

II. Band. 3. verb. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 592 S. br. 6,80 *M*, geb. 8,— *M*.

III. Band. 3. Aufl. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 780 S. br. 8,80 *M*, geb. 10,— *M*.

Wer eine lebendig geschriebene, gründliche und allseitig orientierende Dogmatik wünscht, dem kann Pohles Lehrbuch aufs wärmste empfohlen werden.

Literar. Anzeiger.

Lehrbuch des katholischen Eherechts. Von Dr. **M. Leitner,** Subregens am Priesterseminar zu Regensburg. Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 658 S. br. 6,— *M*, geb. 7,20 *M*.

. . . Das Buch ist ein vorzügliches Lehrbuch, für die Seelsorger ein sehr praktisches Nachschlagebuch. Theol.-prakt. Quartalschrift.

Patrologie von Dr. **Heinrich Kihn,** päpstl. Hausprälat, bisher Professor der Theologie, nunmehr Domdekan zu Würzburg.

I. Band. **Von den Zeiten der Apostel bis zum Toleranzedikt von Mailand (313).** Mit kirchl. Druckerlaubnis. 410 S. br. 4,60 *M*, geb. 5,80 *M*.

II. Band. **Vom Toleranzedikt von Mailand (313) bis zum Ende der patristischen Zeit (754).** Mit kirchlicher Druckerlaubnis. 514 S. gr. 8. br. 5,80 *M*, geb. 7,— *M*.

Wir können dem Verfasser nicht dankbar genug sein, daß er dieses Lebenswerk zum Abschluß gebracht und als köstliches Vermächtnis uns überliefert hat.

Literar. Jahresbericht.

Lehrbuch der allgemeinen Einleitung in das Alte Testament. Von Dr. **Winand Fell,** Prof. an der Universität Münster. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 254 S. br. 3,20 *M*, geb. 4,40 *M*.

. . . Alles in allem ist das Buch eine vortreffliche, klare und einläßliche Einleitung in das Alte Testament. Pastor bonus.

Die Psalmen des Breviers nebst den Cantica zum praktischen Gebrauche übersetzt und kurz erklärt von Dr. **Adalb. Schulte,** Prof. der Theologie in Pelplin. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 473 S. br. 6,20 *M*, geb. 7,40 *M*.

Das Buch kann für die Priesterbibliothek warm empfohlen werden.

Theol.-prakt. Monatsschrift.

Christliche Aszetik. Mit besonderer Berücksichtigung des priesterlichen Lebens. Von Dr. **Franz Xaver Mutz,** Regens des Priesterseminars zu St. Peter bei Freiburg i. B. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 572 S. br. 6,80 *M*, geb. 8,— *M*.

Einführung in die christliche Mystik. Von Dr. **Jos. Zahn,** Prof. an der Universität Straßburg. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 571 S. gr. 8. br. 8,— *M*, geb. 9,20 *M*.

Die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes nebst dessen Typen übersetzt und kurz erklärt von Dr. **Adalbert Schulte,** Prof. der Theol. in Pelplin. Mit kirchl. Druckerlaubnis. 216 S. br. 3,60, geb. 4,80 *M*.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Wissenschaftliche Handbibliothek.

Erste Reihe.

Theologische Lehrbücher.

XII.

Moraltheologie.

Von

Franz Adam Göpfert,

Dr. theol., ö. o. Professor der Moral- und Pastoraltheologie, sowie der Homiletik und der christlichen Sozialwissenschaft an der Universität Würzburg.

Erster Band.

Sechste verbesserte Auflage.

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1909.

Moraltheologie.

Von

WITHDRAWN

Franz Adam Göpfert,

Dr. theol., ö. o. Professor der Moral- und Pastoraltheologie, sowie der Homiletik und der christlichen Sozialwissenschaft an der Universität Würzburg.

Erster Band.

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S. S. CORDIS JESU.

Sechste verbesserte Auflage.

Ex libris
Anthony Goyke

Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1909.

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

WITHDRAWN

Imprimatur.

Wirceburgi die 31. Martii 1909.

Heßdoerfer, Vic. gen.

240
6596mv6
v.1

6895

Vorwort zur ersten Auflage.

Wenn ich hiermit eine neue Moraltheologie veröffentliche, so geschieht dies nicht, um die vortrefflichen bereits vorhandenen Moralwerke größeren oder geringeren Umfanges, wie z. B. von Lehmkuhl, Müller, Pruner, Marc, Aertnys, Simar, Schwane, P. Hilarius[1] u. a., zu ersetzen oder überflüssig zu machen, sondern es geschieht auf den vielfältig geäußerten Wunsch meiner Zuhörer, wozu dann die Einladung der Verlagshandlung als letzter entscheidender Grund hinzukam. Mein Bestreben ist es, neben theoretischer Bestimmtheit und Klarheit der Begriffe und Sätze auch deren praktische Anwendung auf die verschiedensten Verhältnisse möglichst eingehend zu zeigen. Ein Blick in den vorliegenden ersten Band zeigt, daß ich der allgemeinen Moral eine größere Aufmerksamkeit zugewendet habe, als dies sonst zu geschehen pflegt, einmal, weil von einem richtigen Verständnisse der allgemeinen Begriffe und Gesetze das Verständnis der besonderen Moral bedingt ist, und dann auch, weil erfahrungsgemäß das Studium der Ethik an den Universitäten stark vernachlässigt wird. — Was meine Stellung zu den verschiedenen Moralsystemen anlangt, so halte ich den wahren Probabilismus fest mit allen seinen Folgerungen, jedoch mit den Schranken, die aus der Natur der Sache sich ergeben. Ich kann aber den Wunsch nicht unterdrücken, es möchten die in neuester Zeit wieder so heftig entbrannten Streitigkeiten über das Moralsystem des hl. Alfons von Liguori und über Probabilismus und Äquiprobabilismus endlich einmal friedlich beigelegt werden, da es

[1] Seitdem ist das ausgezeichnete Moralwerk von Noldin erschienen, das aller Empfehlung wert ist, ebenso die Moralwerke in der deutschen Sprache von Koch und Schindler.

mich bedünken will, als ob damit der Wahrheit nur wenig gedient werde und der Erfolg keineswegs dem Aufwand von Kraft und Zeit entspreche. — Verschiedene Gründe haben mich bestimmt, für die Darstellung die deutsche Sprache zu wählen, obwohl an sich, auch nach meiner persönlichen Anschauung, für die Moral die lateinische Sprache wünschenswerter erscheint. Ich wollte aber doch immer auch die lateinischen Ausdrücke beifügen, weil wir in vielen Fällen gar keinen gangbaren deutschen Ausdruck besitzen, der so kurz und bestimmt den betreffenden Begriff und Gedanken wiedergibt, und dann, damit der Anfänger doch auch die zahlreichen lateinischen Autoren lesen und verstehen lerne.

So möge denn das Buch unter dem Segen Gottes den Studierenden ein Führer zum Studium der Moral, den Seelsorgsgeistlichen ein Berater in den Schwierigkeiten ihrer seelsorglichen Tätigkeit werden!

Würzburg, im September 1896.

Der Verfasser.

Vorwort zur sechsten Auflage.

An der Gesamtanlage des Buches ist nichts geändert. Um den Umfang desselben nicht allzuweit auszudehnen, habe ich weniger Notwendiges gestrichen; doch habe ich auch manche neue Fragen aufgenommen, Altes umgearbeitet.

Möge das Buch auch in dieser neuen Auflage unter Gottes Segen reichen Nutzen stiften!

Würzburg, Ostern 1909.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort zur ersten Auflage V
Vorwort zur sechsten Auflage VI
Einleitung 1

I. Allgemeiner Teil.

Die allgemeinen Prinzipien des sittlichen Handelns.

I. Buch.

Die von Gott gesetzten Bedingungen des sittlichen Handelns.

I. Abschnitt.

Die Lehre vom Gesetze.

§ 1. Begriff und Einteilung des Gesetzes 7
§ 2. Das ewige Gesetz 13
§ 3. Das natürliche Gesetz 15
§ 4. Das positiv-göttliche Gesetz 23
§ 5. Die bloß geratenen sittlichen Handlungen. Die evangelischen Räte . . 29
§ 6. Das menschliche Gesetz im allgemeinen 37
§ 7. Der Urheber des menschlichen Gesetzes, zunächst des kirchlichen Gesetzes . 39
§ 8. Der Urheber des bürgerlichen Gesetzes 41
§ 9. Gegenstand des menschlichen Gesetzes 49
§ 10. Die Form des menschlichen Gesetzes oder die Promulgation 54
§ 11. Subjekt des menschlichen Gesetzes 57
§ 12. Die Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes 63
§ 13. Die Erfüllung des Gesetzes 67
§ 14. Strafgesetze 73
§ 15. Irritierende Gesetze 78
§ 16. Die auf die Präsumtion und Rechtsfiktion begründeten Gesetze . . . 80
§ 17. Die Gewohnheit 81
§ 18. Das Völkerrecht 85

Seite

§ 19. Die Auslegung (Interpretation) des Gesetzes. Die Epikie 86
§ 20. Veränderung der menschlichen Gesetze, Dispens 90
§ 21. Das Privilegium 100

II. Abschnitt.

Die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.

§ 22. Begriff und Einteilung der menschlichen Handlungen 102
§ 23. Begriff und Einteilung der Freiheit 108
§ 24. Willenstätigkeit (voluntarium) 113
§ 25. Die sittliche Zurechnung 119
§ 26. Die wirklichen und scheinbaren Hindernisse der Freiwilligkeit 125

III. Abschnitt.

Die Lehre vom Gewissen.

§ 27. Das Gewissen, sein Begriff, die Synteresе 142
§ 28. Die verpflichtende Kraft des Gewissens. Das richtige und irrige Gewissen insbesondere 146
§ 29. Das skrupulöse Gewissen 153
§ 30. Das unentschiedene oder zweifelhafte Gewissen 158
§ 31. Die verschiedenen Moralsysteme 168

II. Buch.

Die freie Selbstbetätigung des Menschen in ihren allgemeinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung.

I. Abschnitt.

Die Lehre vom sittlichen Charakter und Wertunterschied der Handlungen.

§ 32. Begriff, Arten der Moralität und ihre Bestimmungsgründe. Das Objekt 188
§ 33. Die Umstände 192
§ 34. Der Zweck einer Handlung 195

II. Abschnitt.

Die Lehre von der Sünde.

§ 35. Begriff und Einteilung der Sünde 204
§ 36. Die graduelle Verschiedenheit der Sünde. Tod- und läßliche Sünde . 214
§ 37. Die Verschiedenheit der Sünden nach Art und Zahl 233
§ 38. Die inneren Sünden 238
§ 39. Die Ursachen der Sünde 244
§ 40. Die habituelle Sünde, das Laster. Die Hauptsünden 249

Seite

III. Abschnitt.

Die Lehre von den guten Handlungen und den Tugenden im allgemeinen.

§ 41. Begriff, Motiv, Zweck der guten Handlungen 254
§ 42. Die Tugenden im allgemeinen. Die natürlichen Tugenden 266
§ 43. Die übernatürlichen Tugenden. Die Gaben des Hl. Geistes . . . 275

II. Besonderer Teil.

Die Verwirklichung des christlich-sittlichen Lebens.

I. Buch.

Die Tugenden und Pflichten des christlich-sittlichen Lebens.

I. Abschnitt.

Das christliche Leben in seiner Richtung auf Gott.

I. Abteilung.

Die theologischen Tugenden.

I. Kapitel. Die theologische Tugend des Glaubens.

§ 44. Begriff und Wesen des Glaubens 292
§ 45. Die Notwendigkeit des Glaubens 304
§ 46. Die Sünden gegen den Glauben 316
§ 47. Fortsetzung. Die Häresie 320
§ 48. Das kirchliche Bücherverbot 330

II. Kapitel. Die theologische Tugend der Hoffnung.

§ 49. Begriff, Wesen, Notwendigkeit der Hoffnung 349
§ 50. Sünden gegen die Hoffnung 356

III. Kapitel. Die theologische Tugend der Liebe.

§ 51. Begriff, Wesen, Gegenstand, Motiv der Liebe 360
§ 52. Die Gegensätze der theologischen Gottesliebe 372

II. Abteilung.

Die Tugend der Religion.

I. Kapitel. Die Tugend der Religion und ihre Akte.

§ 53. Begriff und Wesen der Religion 374
§ 54. Die Devotion, Anbetung, Hyperdulie und Dulie 380
§ 55. Das Gebet 387
§ 56. Das Breviergebet 398

Seite

§ 57. Die christliche Sonn- und Festtagsfeier 403
§ 58. Der Eid im allgemeinen 434
§ 59. Der Versprechungseid 449
§ 60. Die Beschwörung 460
§ 61. Das Gelübde 463

II. Kapitel. Die Gegensätze gegen die Tugend der Religion.

§ 62. Die Superstition im allgemeinen 493
§ 63. Die verschiedenen Arten der Superstition 499
§ 64. Die Irreligiosität. Versuchung Gottes. Blasphemie. Sakrilegium . 513
§ 65. Simonie 524

Sachregister 535

Einleitung.

1. Moral ist die Wissenschaft von dem Sittlich-Guten oder der 1
Sittlichkeit oder auch die Wissenschaft von den menschlichen Handlungen oder die systematische Darstellung der Gesetze, Normen, Vorschriften, durch welche das sittliche Leben des Menschen auf die Erreichung des letzten Zieles hingeordnet wird. Die aus der Vernunft abgeleitete Darstellung des sittlichen Lebens des Menschen ist die natürliche, philosophische Moral oder Ethik. Die christliche, theologische, speziell katholische Moral ist die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze, Normen, Vorschriften, durch welche nach der Lehre der katholischen Kirche das menschliche Handeln geleitet und geordnet wird zur Erreichung des übernatürlichen Zieles, d. i. der beseligenden Anschauung Gottes. Beide unterscheiden sich 1) durch ihr Erkenntnisprinzip, welches für die natürliche Moral die richtige Vernunft, für die christliche Moral primär die Offenbarungsquellen, die Schrift und Überlieferung, sekundär die vom Glauben erleuchtete Vernunft sind; 2) durch ihren Gegenstand. Zu den Lehren der natürlichen Sittlichkeit fügt die christliche Moral die Anleitung zum übernatürlichen Leben und zu den christlichen Tugenden, insbesondere den theologischen Tugenden hinzu, die wir überhaupt nur durch Gottes Offenbarung erkennen, durch Gottes Gnadenwirkung erlangen; 3) durch ihr Ziel, das für die Ethik die natürliche Vollkommenheit und Beseligung des Menschen, für die theologische Moral die übernatürliche Vollendung und Beseligung des Menschen im ewigen Besitze und Genusse Gottes ist; 4) durch ihre Mittel, insofern die theologische Moral dem Menschen zur Unterstützung und Heilung seiner natürlichen sittlichen Anlagen und zur Erreichung des übernatürlichen Zieles überhaupt besondere Gnadenmittel, vorzüglich die heiligen Sakramente, anbietet und gebrauchen lehrt. Dennoch kommen Ethik und (christliche) Moral in vielen Dingen überein, zumal es ja tatsächlich eine natürliche sittliche Ordnung nicht gibt, sondern der Mensch von Anfang an in der übernatürlichen Ordnung steht und die natürliche Ordnung in die übernatürliche aufgenommen ist; darum ist, was natürlich gut ist, zwar noch nicht übernatürlich gut; aber was natürlich schlecht ist, weil mit dem natürlichen Ziele und den Prinzipien natürlicher Sittlichkeit nicht übereinstimmend, das ist auch übernatürlich

schlecht, weil es gleichzeitig auch nicht mit dem Glauben und dem übernatürlichen Ziele harmoniert.

2 2. Was das Verhältnis der Moral zur Dogmatik angeht, so hat die katholische Moral in der katholischen Dogmatik ihre notwendige Voraussetzung und Grundlage. Einerseits wird uns das Sittengesetz als Gottes heiligster Wille erst aus seinen Vollkommenheiten und seiner Gnadenwirkung im Menschen recht verständlich; anderseits sind die Normen der Sittlichkeit selbst Sätze der Offenbarung, wie dies dem verkehrten, selbstsüchtigen Willen der Kreatur gegenüber notwendig ist. Wie jedes falsche philosophische System notwendig einen verderblichen Einfluß auf die natürliche Sittenlehre ausübt, wie die Verworrenheit unserer sittlichen Begriffe und Zustände im privaten und öffentlichen, im Rechts- und Staatsleben vielfach nur eine Folge der falschen Philosophie der letzten Jahrhunderte ist: so hat auch der Abfall vom katholischen Glauben in der Häresie stets eine Verkehrung der Sittenlehre nach sich gezogen; und wenn der philosophische Irrtum und die häretische Irrlehre nicht immer ihren ganzen verderblichen Einfluß auf die Sittlichkeit ausüben, so hat das seinen Grund in der hier glücklichen Inkonsequenz zwischen Leben und Theorie, in der unverwüstlichen Macht des der Seele vom Schöpfer eingepflanzten sittlichen Bewußtseins und im Einflusse des immer noch mächtigen christlichen und kirchlichen Geistes. Daraus ergibt sich auch der innere Widerspruch und die Unhaltbarkeit einer dogmenlosen Ethik. Was das Verhältnis von Dogmatik und Moral im besonderen angeht, so behandelt die Dogmatik mehr die spekulativen Wahrheiten, und wenn die praktischen, diese mehr von ihrer spekulativen Seite aus, während die Moral die praktischen Wahrheiten als solche behandelt. Vom Kirchenrecht unterscheidet sich die Moral dadurch, daß das Kirchenrecht das kirchliche Leben des einzelnen ordnet in seinem Verhältnis zur Kirche (forum externum), während die Moral sich mit dem inneren und äußeren kirchlichen Leben in seiner Beziehung zum Sittengesetz und seiner Richtung auf das ewige Ziel beschäftigt (forum internum). Dagegen hat die Moral dem Kirchenrecht vielfach jene positiven Bestimmungen zu entnehmen, wodurch eine allgemeine Verpflichtung des natürlichen und göttlichen Gesetzes näher bestimmt und abgegrenzt wird, wie umgekehrt das Kirchenrecht sich auf die göttlich gegebenen Normen der Sittlichkeit stützt und zugleich das Sittengesetz durch entsprechende Strafbestimmungen sanktioniert. Aus dem Gesagten ergibt sich die Bedeutung der Moraltheologie für den katholischen Theologen. Geben wir gerne zu, daß die

Dogmatik die notwendige Grundlage des theologischen Studiums bildet, daß auch jeder Glaubenssatz der Kirche unmittelbar praktisch ist, so erscheint für den Theologen das Studium der Moral relativ notwendiger, weil sie für das tägliche Leben, für das menschliche Handeln notwendiger ist und durch Ordnung des sittlichen Handelns wirksamer zum letzten Ziele führt. Die Verkehrung der wichtigsten sittlichen Begriffe in unserer Zeit — man denke nur an Freiheit, Ehe, Eid, Wucher, Sonntagsruhe —, die allgemeine Beteiligung am politischen Leben mit seinen Aufregungen und Gefahren und die Verschärfung aller Gegensätze, das Übergreifen der staatlichen Gesetzgebung auf kirchliches Gebiet, die Umwälzungen auf sozialem Gebiete machen es mehr denn je notwendig, daß der Seelsorger in seinen Lehrvorträgen dem Volke klare sittliche Begriffe und feste sittliche Grundsätze vorlege; dazu aber kann ihm als Quelle nicht die Menge der verschwommenen aszetischen Literatur, sondern nur ein ernstes gründliches Studium der Moral helfen. Eine der wichtigsten Aufgaben der katholischen Moraltheologie bleibt aber ferner die Vorbereitung des Seelsorgers auf die Verwaltung des Bußsakramentes. Im Beichtstuhle zumal werden die allgemeinen Grundsätze unmittelbar praktisch; hier nun ist dem Priester eine gründliche Kenntnis der Moral vor allem notwendig. Die Schwierigkeit und Verantwortlichkeit des Werkes der Seelenleitung überhaupt, die oft verwickelten praktischen Fälle, die Notwendigkeit, oft sofort zu entscheiden — z. B. bei einem Sterbenden, bei einem, der sofort handeln muß —, ohne daß man sich, sei es aus Büchern, sei es von erfahrenen Männern, Rats erholen kann, die Unmöglichkeit, die Fehler gutzumachen, weil der Pönitent sich bei unserem Ausspruche beruhigt oder nicht wieder zu uns kommt, das alles macht eine tiefere Kenntnis der Moral zur Pflicht. Affirmo in statu damnationis esse eum confessarium, qui sine sufficienti scientia ad confessiones excipiendas se exponit. (S. Alf., H. Ap. tr. 16. n. 100.)

3. Aus dem Gesagten ergeben sich auch die notwendigen Folgerungen 3
für die methodische Behandlung der Moral. Man unterscheidet vorzüglich drei Methoden: a) Die positiv-scholastische Methode, welche sich auf die Autorität der Offenbarung und der Kirche stützt, die hier gegebenen sittlichen Wahrheiten durch die Prinzipien der Philosophie beleuchtet, begründet, ihren inneren Zusammenhang nachweist und Folgerungen daraus zieht. Es ist die Art und Weise, wie die Vertreter der scholastischen Philosophie, insbesondere der hl. Thomas von Aquin, die christliche Sittenlehre zugleich mit der Glaubenslehre behandeln. b) Die mystische

Methode, nach welcher die sittlichen Wahrheiten so behandelt werden, daß sie zur Befolgung der Tugend anregen und führen.[1] c) Die kasuistische Methode, welche die allgemeinen Prinzipien auf besondere im Leben vorkommende Fälle anwendet und die praktischen Fragen nach den allgemeinen Prinzipien erörtert und löst. Die Bedeutung der Kasuistik liegt gerade in der Gewandtheit, die sie zur Lösung praktischer Fragen verleiht. Sie ruht teils auf der rechtlichen Seite der Verpflichtungen, teils auf den Bedürfnissen des Beichtstuhles. Ferner gehört zur Erkenntnis der sittlichen Pflichten nicht bloß spekulatives Wissen, sondern auch richtiges praktisches Urteil.[2] Mit Recht nimmt schon der hl. Alfons (l. c. n. 99) die Kasuistik gegen die Meinung in Schutz, es genüge, die allgemeinen Prinzipien zu kennen, um dann mit ihrer Hilfe alle praktischen Fragen zu lösen. Es ist gewiß, daß alle besonderen Fälle nach den allgemeinen Prinzipien gelöst werden, und die Gefahr kann für die Kasuistik darin liegen, daß sie sich mehr von den konkreten Umständen als von den allgemeinen Prinzipien beherrschen läßt; aber die Schwierigkeit der Entscheidung liegt bei den verwickelten Umständen des einzelnen Falles gerade darin, zu erkennen, welches allgemeine Prinzip hier seine Anwendung finde. Besonders für jene Partien der Moral, die weniger von bestimmten Normen beherrscht werden, sondern mehr von der vernünftigen Schätzung der Sachverständigen abhängen, ist die Kasuistik von schwerwiegender und folgenreicher Bedeutung, weil sie uns aus den Anschauungen sach- und fachkundiger Männer den Blick schärfen und das vernünftig schätzende Urteil bilden lehrt. Dies gilt bis zu einem gewissen Grade selbst da noch, wo sie sogenannte „Schulkasus" bespricht, d. i. Fälle, welche heutzutage keinen praktischen Wert haben. Die Kasuistik aber, insofern sie die stets neuen Anforderungen des praktischen Lebens prüft, hat nicht wenig zur Klärung und Entwicklung der Prinzipien und damit der Moral selbst beigetragen. Freilich kann einseitiger Betrieb und einseitiges Studium der Kasuistik leicht wie objektiv zur Verdunklung und Schädigung der Prinzipien der Sittlichkeit, so subjektiv zur Verwirrung und Ängstlichkeit führen. Die richtige Methode wäre also diejenige, welche unter klarer und folgerichtiger Entwicklung der Prinzipien auch die Bedürfnisse des praktischen Lebens fortwährend berücksichtigt.[3]

[1] Zahn, Einführung in die christliche Mystik. S. 9 ff.

[2] S. Th. 1. 2. q. 6. princ.: Omnis operativa scientia particulari consideratione perficitur.

[3] S. Aug., De moribus eccles. cath. c. 35. n. 79: Et fortibus demonstrasse, quid summum sit, et imbecillioribus permisisse, quod proximum est.

4. Zwei Eigentümlichkeiten der Moral verdienen hier noch besondere 4
Betonung und Besprechung. Wie bei keiner anderen theologischen Disziplin herrscht hier ein Widerstreit der verschiedensten Lehrmeinungen, angefangen von den Einzelfragen bis hinauf zum obersten Prinzip, das den Ausgleich dieses Widerstreites im Leben uns ermöglichen soll. Der Grund liegt darin, daß das Leben, obwohl von bestimmten Gesetzen beherrscht, sich weder aus bestimmten Formeln erklären, noch in bestimmte Formeln pressen läßt. Daher kommt es auch, daß wir in vielen Einzelfragen eine spekulative Gewißheit nicht erlangen können, vielmehr nur eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit haben als Grundlage des praktisch-sicheren Urteils; nicht als ob nicht auch jede Einzelfrage an sich nach den allgemeinen Prinzipien mit Gewißheit gelöst werden könnte, sondern weil es uns an der notwendigen Einsicht gebricht, welches der allgemeinen Prinzipien hier das entscheidende ist.[1] Hier gilt, was Aristoteles sagt (l. I. Ethic.): Indisciplinatum est in unaquaque re certitudinem quaerere ultra exigentiam materiae: aeque enim vitiosum est persuadentem quaerere mathematicum et moralem quaerere demonstrantem. Wie diese spekulative Unsicherheit in vielen Fragen einerseits aus der Schwäche unserer Erkenntnis hervorgeht, so kommt sie anderseits der Schwäche unseres Willens zugute, insofern der, welcher dem Gebote der strengeren Meinung sich nicht beugen will, der milderen sich anbequemen darf. Nur wird auch die Gefahr willkürlicher Deutung und Abschwächung des Sittengesetzes nahegerückt, der durch stetes Zurückgehen auf die feststehenden Normen der Sittlichkeit vorgebeugt werden muß.

Mit der soeben erwähnten Eigentümlichkeit der Moral hängt auch 5
die andere zusammen, nämlich die Bedeutung, welche den Moralschriftstellern bei Entscheidung der Streitfragen eingeräumt wird. Gerade weil wir in so vielen Fällen auf die Erreichung einer spekulativen Gewißheit verzichten und das praktisch-verständige Urteil beiziehen müssen, ist es von Wichtigkeit, welche Vertreter eine Lehrmeinung zählt. Es wurde aber gerade auf diesem Gebiete auch viel Mißbrauch getrieben. Im allgemeinen ist bei den Autoren ein Doppeltes zu beachten: 1. das

[1] S. Th. 2. 2. q. 44. art. 2: Unde qui perfecte cognosceret principia secundum totam suam virtutem, non opus haberet, ut ei conclusiones seorsum proponerentur. Sed quia non omnes qui cognoscunt principia, sufficiunt considerare quicquid in principiis virtute continetur, necesse est propter eos, ut in scientiis ex principiis conclusiones deducantur.

Gewicht ihrer Gründe und 2. die Autorität ihrer Person. Es werden aber mehr die Gründe gewogen, als die Namen gezählt; doch kann der Umstand, daß ein bedeutender Autor eine Lehrmeinung vertritt, großen Wert für uns haben, auch wenn uns seine Art, sie zu begründen, weniger zusagt oder überzeugt, weil ein solcher mit der Fülle des Wissens ausgerüsteter, praktisch geschärfter Geist oft mehr intuitiv das Wahre erkennt, ohne daß ihm noch der Beweis recht gelingt. Darum hat in einem solchen Falle sein Ausspruch für uns mehr Bedeutung als seine Gründe. Wissenschaftlich bleibt uns freilich die Prüfung einer solchen Ansicht nicht erspart. — Eine Ansicht, welche gegen die gemeinsame Anschauung der Autoren geht, wäre temerär, wenn sie sich nicht etwa auf einen noch nicht beachteten Grund oder einen ausdrücklichen kirchlichen Ausspruch stützt. — Soweit es sich um Fundamentalsätze handelt, gilt der ältere Zeuge vor dem jüngeren; soweit aber von den ethischen Grundsätzen Anwendung zu machen ist auf einzelne Lebens- und Zeitfragen, kommt den neueren Gewährsmännern mehr Beweiskraft zu, vorausgesetzt, daß sie überhaupt auf wissenschaftliches und kirchliches Ansehen Anspruch haben; denn letztere stehen unserer Zeit und ihren fortwährend wechselnden Bedürfnissen näher. Die Vertretung einer Ansicht durch einen modernen Autor kann aber für sich allein derselben hinreichende praktische Sicherheit noch nicht geben.

6 5. Was die Einteilung der Moraltheologie angeht, so „erhält die wissenschaftliche Darstellung einer positiven Disziplin, wie die Moraltheologie ist, von der Lehrtradition Norm und Regel nach Inhalt und Form und darf sich vom überlieferten Lehrtypus nicht weiter entfernen, als sich aus einem besonderen Zeitbedürfnis begründen läßt" (Linsenmann, M.-Th., Vorwort V). Aus der Natur der Sache aber und der Lehrtradition ergibt sich die Einteilung in die allgemeine und die besondere Moraltheologie. Die allgemeine Moraltheologie hat zum Gegenstande die allgemeinen Prinzipien des sittlichen Handelns, wie sie teils aus den von Gott gegebenen Bedingungen des sittlichen Handelns, Gesetz, Freiheit, Gewissen, teils aus dem Wesen der Sittlichkeit sich ergeben; die besondere entwickelt aus den allgemeinen Prinzipien die besonderen Pflichten und Tugenden des christlichen Lebens und zeigt die Hilfsmittel zu demselben.

I. Allgemeiner Teil.

Die allgemeinen Prinzipien des sittlichen Handelns.

I. Buch.

Die von Gott gesetzten Bedingungen des sittlichen Handelns.

I. Abschnitt.

Die Lehre vom Gesetze.

§ 1. Begriff und Einteilung des Gesetzes.

1. Gesetz im weitesten Sinne ist die Regel und das Maß für 7
die Wirksamkeit einer Kraft. Da jedes Wesen sein Sein und Wirken von Gott hat, hat auch jedes Gesetz seinen Grund im göttlichen Willen. Die Kräfte sind nun a) bewußtlose, unfreie Kräfte, und so spricht man von einem Gesetz der Notwendigkeit. (Ier. 33. 25.) Dieses Gesetz, Naturgesetz, erzwingt sich den Gehorsam selbst und trägt die Verwirklichung seiner Bestimmungen unmittelbar in sich, z. B. die Gesetze der Chemie und Physik, des organischen Lebens, selbst die Gesetze, nach denen unser Denken und Wollen sich vollzieht, weil auch hierin der Mensch an die Natur seines Denk- und Willensvermögens gebunden ist. Bezieht sich das Gesetz b) auf geistige, freie Kräfte, dann ist es ein Gesetz der Freiheit; dieses stellt Forderungen, die es nicht durch sich selbst erfüllt, sondern von denen es will, daß sie durch die freien Willenskräfte vollzogen werden. Dieses auf die rechte Betätigung der Willenskräfte gerichtete Gesetz ist das Sittengesetz.[1] Den Inbegriff aller Naturgesetze bildet die Naturordnung. Auch die Gesamtheit aller geschaffenen Dinge bedarf eines einigenden Bandes, um die von Gott

[1] Das Wort „Gesetz" ist freilich zuerst von den Staats- und allgemeinen Sittengesetzen gebraucht und erst von diesen auf die Naturgesetze übertragen worden.

aufgestellte Ordnung zu erreichen. Dieses Band ist gleichsam ein Befehl Gottes an die Natur. (S. Th. 1. 2. q. 93. a. 5.) Der Inbegriff aller sittlichen Gesetze, durch deren Beobachtung der Mensch sein letztes Ziel erreicht, ist die sittliche Ordnung, die Beziehung aller vernunftbegabten Geschöpfe auf Gott als das eine letzte Ziel und Ende. Beide, Naturordnung und sittliche Ordnung, bilden zusammen die Weltordnung. Da beide Ordnungen nur den einen Weltplan Gottes verwirklichen sollen, so sieht man leicht ein, wie unrichtig es ist, sie bloß in ihrem Gegensatze aufzufassen. Sie gehören vielmehr enge zusammen als verschiedener Ausdruck der nämlichen Idee, als Höheres und Niederes; die materielle Schöpfung ist ein Abbild der geistigen, die natürliche ein Abbild der übernatürlichen; hinter jedem Gesetz der natürlichen Ordnung steht ein Gesetz der geistigen, sittlichen Ordnung.[1]

8 Die Existenz der sittlichen Ordnung bestreitet der Rationalismus, welcher die übernatürliche Offenbarung leugnet, der Vernunft eine absolute, unabhängige Kraft zuschreibt, vermöge welcher sie auch ihre eigene Gesetzgeberin ist (Autonomismus).[2] Durch ihre eigenen Kräfte entwickelt sich die Menschheit in ununterbrochenem Fortschritt, und auch das Christentum mit seinem Sittengesetz bezeichnet nur eine vorübergehende Phase dieser Entwicklung (Humanismus, Progressismus). Auch der Pantheismus, der in allem nur eine notwendige Entwicklung der Gottheit sieht, erkennt eine sittliche Ordnung nicht an. Alle Lehren, die zu einer Zeit herrschen, sind notwendige Offenbarungen des göttlichen Wesens, jede Wahrheit, auch die religiöse und moralische, wechselt fortwährend. Darum gibt es keine Willensfreiheit, keine sittliche Zurechnungsfähigkeit, keinen inneren Unterschied von gut und bös. Der Materialismus, der außer der Materie nichts anerkennt, den persönlichen Gott, die Geistigkeit, Willensfreiheit, Unsterblichkeit der menschlichen Seele leugnet, hebt damit ebenfalls den inneren Unterschied zwischen gut und bös und die sittliche Ordnung auf. Ihm sind Tugenden ebenso wie Sünde und Laster nur Produkte einer mehr oder minder guten Organisation des Gehirns.

Der Beweis für die Existenz der sittlichen Ordnung ergibt sich: 1) aus der Tatsache der Schöpfung. Gott als der Schöpfer der Welt ist wie der ganzen Schöpfung, so auch des Menschen höchstes Ziel. Diese Hinordnung aber des Menschen zu Gott, als höchstem Ziele, ist die

[1] Leo XIII. „Rerum novarum": Intelligere atque aestimare mortalia ex veritate non possumus, nisi dispexerit animus vitam alteram eamque immortalem: qua quidem dempta, continuo forma ac vera notio honesti interiret; immo tota haec rerum universitas in arcanum abiret, nulli hominum investigationi pervium.

[2] Vgl. Kneib, Die „Heteronomie" der christlichen Moral. Wien 1903.

sittliche Weltordnung. 2) Das dem Menschen innewohnende Verlangen nach Glückseligkeit, welches in keinem anderen Gute Befriedigung finden kann, und welches ebenfalls seinen Grund im göttlichen Schöpferwillen hat, weist uns auf Gott, unser höchstes Gut, unser Endziel, hin. Damit hat Gott die Richtung festgesetzt, in welcher die freie Selbsttätigkeit des Menschen sich bewegen soll, ein Ziel gesteckt, dem alle anderen Zwecke sich unterordnen sollen, d. h. die sittliche Ordnung aufgestellt. 3) Zeugnis gibt das menschliche Selbstbewußtsein mit seiner Idee des Sittlichen, welche den Charakter der Ursprünglichkeit, Allgemeinheit, Gleichmäßigkeit, Unverwüstlichkeit an sich trägt und die Voraussetzung jeder Erziehung, Sitte, Gesetzgebung, Belohnung und Strafe ist. 4) Darauf führt uns hin die positive Offenbarung, insofern sie Gott als Gesetzgeber des Menschen vorführt: Exod. 20. 1 ff.; Matth. 7. 21; 12. 50; 19. 17, und insofern Christus als seine und unsere Lebensaufgabe die Erfüllung des göttlichen Willens bezeichnet: Ioan. 4. 34; 12. 49; Matth. 5. 48; 6. 10; Hebr. 10. 36.

2. Das sittliche Gesetz also ist die richtige Bestimmung dessen, 9
was ein vernünftiges, freies Wesen zu tun und zu lassen hat. S. Alf., Th. m. l. 1. n. 90: Recta agendorum aut omittendorum ratio.[1] S. Th. 1. 2. q. 90. a. 1: Lex quaedam regula est et mensura actuum secundum quam inducitur aliquis ad agendum aut ab agendo retrahitur. In diesem weiteren Sinne umfaßt das Gesetz jede Willensäußerung des Oberen (Gottes), also auch die Äußerung seines einfachen Mißfallens oder Rates, umfaßt also auch die Räte, während es im engeren Sinne Offenbarung des verpflichtenden Willens Gottes ist. In diesem Sinne unterscheidet man ein ewiges und ein zeitliches Gesetz; ewiges Gesetz: der Inbegriff der sittlichen Bestimmungen, wie sie vor oder außer ihrer zeitlichen Offenbarung an den Menschen im göttlichen Wissen und Willen liegen; zeitliches Gesetz: die in der Zeit geoffenbarten sittlichen Bestimmungen. Das zeitliche Gesetz ist, je nachdem es aus dem hypothetisch (d. i. unter Voraussetzung der Schöpfung) notwendigen Willen Gottes oder aus dem freien Ermessen des Gesetzgebers hervorgeht, ein natürliches Gesetz, enthalten in der sittlichen Natur des Menschen, oder positives, statutarisches Gesetz. Weil es aber Gott gefallen hat, auch den Menschen in gewissen

[1] Vgl. Cicero, De leg. I, 12. 33: Quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est, ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque.

Grenzen zur Teilnahme an seiner Herrschaft zu berufen und ihm die hierzu nötige Gewalt zu verleihen, so scheiden sich die positiven Gesetze in göttliche und menschliche; die positiv-göttliche Gesetzgebung zerfällt in die des Alten und des Neuen Bundes, die menschlichen Gesetze in die kanonischen oder kirchlichen und in die bürgerlichen Gesetze.

10 3. Fassen wir so Gesetz im engeren Sinne, indem wir besonders das menschliche Gesetz im Auge behalten, so ist es eine vom rechtmäßigen Oberen zum allgemeinen Wohle getroffene und veröffentlichte, dauernde Anordnung der Vernunft mit verpflichtender Kraft für die Untergebenen. S. Th. 1. 2. q. 90. a. 4: Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam communitatis habet promulgata.

Es ist eine Anordnung (ordinatio) im Gegensatz zum Rat (consilium) oder auch im Gegensatz zu Regeln (Gesetzen) der Kunst, Grammatik, welchen die verpflichtende Kraft fehlt; rationis, a) weil es Aufgabe des Gesetzes ist, die Handlungen zu ordnen; ordnen aber ist Sache der Vernunft; b) weil es sich zunächst belehrend an die Vernunft des Untergebenen wendet und sich so von der gewaltsamen Bestimmung zu einer Handlung (violentia, coactio) unterscheidet; ad bonum commune, Zweck eines jeden Gesetzes ist das Gemeinwohl, die Erhaltung und ruhige und friedliche Entwicklung der Kommunität; damit ist nicht behauptet, daß das Gesetz nicht auch das Wohl des einzelnen befördere, das Wohl des Ganzen kommt ja immer auch den einzelnen Teilen zugute. In zweifacher Weise nämlich kann das Gesetz das Gemeinwohl befördern, entweder unmittelbar, insofern es das dem Ganzen Nötige und Förderliche anordnet, durch das Wohl des Ganzen das des einzelnen zu fördern sucht, z. B. Verfassungsgesetze, Steuern, Militärgesetze, oder mittelbar, insofern es durch den Schutz der einzelnen Personen oder Bevölkerungsklassen das Wohl des Ganzen erstrebt, z. B. Erbschafts-, Vormundschaftsgesetze; ab eo qui curam communitatis habet, weil nur derjenige die Kommunität verpflichten kann, welcher Gewalt über dieselbe hat; denn die Akte des Gesetzes sind befehlen, verbieten, erlauben, strafen; promulgata, weil die amtliche Veröffentlichung zum Wesen des Gesetzes gehört oder wenigstens eine notwendige Bedingung für seine verpflichtende Kraft ist.

Aus dieser Begriffsbestimmung geht hervor: insofern das Gesetz Forderungen aufstellt, erzeugt es Pflichten, insofern es Güter und Vorteile für die Verpflichteten beabsichtigt und gewährleistet, erzeugt es Rechte.

11 Man teilt die Gesetze ein 1) in affirmative, welche etwas befehlen; negative, welche eine Handlung verbieten, und permissive, welche eine Handlung erlauben; doch haben auch die permissiven Gesetze einen Präzeptivcharakter, insofern sie verbieten, einen anderen in Ausübung dieser Handlung zu stören; 2) in günstige und lästige Gesetze (lex

favorabilis und odiosa), insofern das Gesetz entweder dem Untergebenen als entsprechend, als Wohltat erscheint, oder von ihm zunächst als Last empfunden wird, z. B. die Steuergesetze. Eigentlich sind alle Gesetze odios, insofern sie den Willen binden, aber auch favorabel, insofern sie das Wohl der Kommunität und damit des einzelnen befördern.

4. Vom Gesetze, das aber in der Moral nicht bloß in staatsrechtlichem Begriffe gefaßt werden darf, sondern auch alle Verordnungen von allgemeiner und dauernder Natur in sich faßt, unterscheidet man den Befehl (praeceptum, mandatum), d. i. eine (verpflichtende) Willensäußerung des Oberen gegenüber dem Untergebenen mit vorübergehender und partikulärer Verpflichtung. Man bezeichnet in der Regel folgendermaßen den Unterschied zwischen Gesetz und Befehl: 12

1) Das Gesetz geht von einer öffentlichen Person aus für eine ganze Kommunität zum gemeinsamen Wohle; der Befehl geht zwar auch von einem Oberen aus, der aber seinen Willen entweder nur als Privatperson gegenüber Privatpersonen, z. B. der Herr gegenüber dem Knechte, oder als amtliche Person gegenüber Privatpersonen oder einzelnen Klassen von Personen geltend macht, und zwar entweder zum eigenen Vorteile oder zum Vorteile der Untergebenen. Das Gesetz kann jedoch auch für eine bestimmte Klasse von Personen gegeben werden (z. B. für die Kleriker oder einzelne Klassen von Klerikern, die bepfründeten Kleriker, Kanoniker), aber so, daß es alle bindet, welche dazu gehören und gehören werden, nicht aber bloß die bestimmten Personen, welche jetzt die Klasse bilden; ferner muß auch in diesem Falle das Gesetz das Gemeinwohl im Auge haben.

2) Das Gesetz dehnt sich auch auf die zukünftigen Personen aus; der Befehl umfaßt nur die gegenwärtigen; denn die Kommunität, für welche das Gesetz gegeben ist, dauert fort, und darum umfaßt das Gesetz auch die zukünftigen Menschen, sobald sie Glieder der Kommunität geworden sind.

3) Das Gesetz ist an sich dauernd (stabilis), d. h. es hängt weder ab von der Existenz dieses bestimmten Gesetzgebers, noch dieser bestimmten Untergebenen und bedarf einer besonderen Ursache, die es zerstört, und behält darum seine Kraft auch nach dem Tode oder dem Rücktritte des Gesetzgebers; der Befehl erlischt in der Regel mit dem Tode des Befehlenden oder dem Erlöschen seiner Gewalt (was aber bestritten wird).

4) Das Gesetz berührt unmittelbar das Territorium, mittelbar die darauf lebenden Personen (territorialis, localis); der Befehl

unmittelbar die Person (personalis). „Praecepta ossibus inhaerent.“ So verpflichten lokale Fast- oder Feiertage die Einwohner nur innerhalb, nicht außerhalb des Territoriums.

13 In einzelnen Fällen erlischt der Befehl mit dem Tode des Befehlenden nicht; so 1) wenn der Befehl zu guten, frommen Zwecken gegeben ist (ad pias causas), z. B. der Befehl des Vaters an seinen Sohn, aus dem hinterlassenen Vermögen ein Almosen zu geben, 2) wenn die Sache, auf welche sich der Befehl bezieht, bereits eingeleitet, begonnen ist (re iam non integra), 3) wenn der Befehl zugunsten einer Person gegeben ist, z. B. Absolution von einer Zensur, die nicht dem Ermessen des Exekutors überlassen ist, Verleihung eines Benefiziums, 4) wenn dem Befehle ausdrücklich die Bedingung beigefügt ist, er solle dauern bis auf Widerruf.

Die Übertretung eines Gesetzes ist eine Sünde gegen jene Tugend, welcher der Gegenstand des Gesetzes angehört, ebenso die Übertretung eines Befehles, welcher kraft der Jurisdiktionsgewalt gegeben wird; dagegen ist die Übertretung eines Befehles, welcher kraft der einfachen Obergewalt (potestas dominativa, quasidominativa s. religiosa), wie sie die Eltern, die Ordensoberen kraft der Gelübde, Vorstände von öffentlichen Bildungs- und Erziehungsanstalten ausüben, nur einfacher Ungehorsam ohne die spezifische Bosheit, die aus dem Gegenstand sich herleitet. Denn die Jurisdiktion, als von der Kommunität und für die Kommunität übertragen, achtet gleich dem Gesetz auf das im Gegenstand enthaltene Gute als ein Gemeingut; die Obergewalt fordert an sich nur Unterwerfung, wozu der Gegenstand sich rein materiell verhält. Daß der Obere mit seinem Befehle noch etwas anderes beabsichtigt, ist rein accidentell.

Abgesehen von den angegebenen Unterschieden ist es sonst gleichgültig, ob die sittliche Verpflichtung aus einem Befehle oder einem Gesetze sich herleitet, weswegen auch die Moral beide oft nicht unterscheidet.

14 5. Aus dem Gesagten ergibt sich das richtige Verständnis für die Idee des Gesetzes. Gewiß liegt in jedem Gesetze eine Beschränkung, eine Bindung des Willens (obligatio). Seinem Zweck nach aber ist das Gesetz eine Befreiung des vernünftigen Wesens von dem, was seiner Bestimmung zuwider oder der Vollkommenheit, zu welcher es sich entwickeln soll, hinderlich ist. Zwei Dinge sind zum sittlichen Handeln nötig: die Kraft, diese gibt uns die Gnade, und die Belehrung, die das Gesetz gibt. Darum beeinträchtigt das Gesetz die Freiheit nicht. Nicht dem Willen ist das Gesetz gegeben; jeder Gesetzgeber weiß, daß er den Erfolg seiner Anordnungen vom guten Willen der Untergebenen abhängig macht. Diesem guten Willen kommt er zu Hilfe durch die bessere Einsicht, die das Gesetz gewährt. Erst die zweite Aufgabe ist es, durch seine Autorität zur erkannten Pflicht anzuhalten. Und selbst der aus dem Gesetze folgende Zwang hat wieder nur die Befreiung von der Leidenschaft, der ungeordneten

Neigung, welche dem Gesetzesgehorsam widerstrebt, zum Zwecke. Darum liegt (Leo XIII., Enzyklika „Libertas praestantissimum“ vom 20. Juni 1888) der tiefste Grund für die Notwendigkeit des Gesetzes in der menschlichen Freiheit, damit der Wille nicht abirre von der rechten Freiheit. Es ist also falsch, zu sagen, weil der Mensch frei ist, untersteht er nicht dem Gesetze; denn das hieße, die Freiheit müsse unvernünftig sein. Gerade deswegen muß er unter dem Gesetze stehen, weil er frei ist. Es kann ja auch kein prinzipieller Gegensatz zwischen dem Sittengesetz und der menschlichen Freiheit bestehen. Das Gesetz ist in letzter Linie die Hinordnung alles Handelns auf Gott, das höchste Gut; aber auch der Wille ist seiner innersten Natur nach auf Gott, das höchste Gut, hingeordnet. Das gilt umsomehr vom Gerechtfertigten, der in der Liebe ein Gegengewicht gegen die Begierlichkeit, Schwäche und Einseitigkeit des menschlichen Willens erhalten hat. Ipsa est vera libertas propter recti facti laetitiam, simul et pia servitus propter praecepti obedientiam. S. Aug., Enchir. n. 9. Es ist der nämliche Gedanke, wenn der hl. Thomas (S. Th. 1. 2. q. 92. a. 1; C. gent. l. 3. c. 115. n. 3) mit Plato (De legibus l. 1) und Aristoteles (Ethic. l. 3. c. 6 und l. 1 c. ult.) es als Zweck des Gesetzes bezeichnet, die Menschen gut[1] zu machen. Ja, der hl. Thomas (1. q. 96. a. 4) macht darauf aufmerksam, daß, wie unter den Engeln der eine dem anderen übergeordnet ist, so auch im Stande der Unschuld eine ähnliche Überordnung vorhanden gewesen wäre, und daß derjenige, welcher ein höheres Maß von Wissen und Gerechtigkeit besessen hätte, bestimmt gewesen wäre, die übrigen zu leiten.

§ 2. Das ewige Gesetz.

1. In der göttlichen Weisheit unterscheiden wir ein Dreifaches: 15
1) die ewige Idee, deren in zeitliches Dasein getretenes Abbild die Dinge sind, 2) das ewige Gesetz, die von Ewigkeit erkannte und gewollte Ordnung aller Dinge zu ihrem letzten Zwecke, der Verherrlichung Gottes, und 3) die göttliche Vorsehung, welche die Verwirklichung dieser Ordnung leitet.

Damit stimmen überein die Definitionen eines hl. Augustinus (C. Faust. XXVII): Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans; und des hl. Thomas (1. 2. q. 93. a. 1): Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum. Im weiteren Sinne umfaßt

[1] Selbstverständlich folgt daraus nicht, die Staatsgewalt habe Recht und Pflicht, den Menschen für ihr persönliches sittliches Verhalten bestimmte Vorschriften zu geben, z. B. ihr Gebet, Fasten, Almosengeben zu regeln.

das ewige Gesetz die ganze Weltordnung, die vernünftige und unvernünftige Kreatur, die unvernünftigen Geschöpfe, insofern Gott in sie ein inneres bewegendes Prinzip der ihnen eignenden Akte legt, und insofern sie von der göttlichen Vorsehung geleitet werden (per modum actionis et passionis), die vernünftigen Geschöpfe, auch insofern sie das göttliche Gesetz als Norm ihres sittlichen Lebens erkennen (per modum cognitionis oder per intellectum divini praecepti, aber auch per modum actionis et passionis. S. Th. 1. 2. q. 93. a. 5 et 6). Der göttliche Wille selbst fällt nicht unter das ewige Gesetz, sondern ist das ewige Gesetz. Weil dieses aber Ausfluß der ewigen unveränderlichen göttlichen Weisheit ist, so ist es unmöglich, daß Gott die einmal festgesetzte Weltordnung abändere oder durch seine Vorsehung nicht verwirkliche, und so erscheint der göttliche Wille durch die unwandelbare Vollkommenheit seines Wesens an das ewige Gesetz wie gebunden. Daraus ergibt sich die Universalität, hypothetische Notwendigkeit, Unveränderlichkeit des ewigen Gesetzes.

16 2. Damit ist auch die Existenz des ewigen Gesetzes hinreichend dargetan; den Schöpferwillen Gottes vorausgesetzt, mußte Gott sich selbst allen Geschöpfen als letztes Ziel geben. Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Prov. 16. 4. vgl. Is. 43. 7. Diese Hinordnung auf Gott als letztes Ziel ist aber das ewige Gesetz. Man kann höchstens die Frage aufwerfen, ob der Begriff „Gesetz" hier zutreffend sei, da die Promulgation fehle. Zunächst kann man leugnen, daß die Promulgation zum Wesen des Gesetzes als solchen gehört. Zum Begriff des Gesetzes gehört nur die Kraft zu verpflichten, wenn es auch aktuell nicht verpflichtet, weil es noch nicht promulgiert ist, oder: zum Begriff des Gesetzes im Geiste des Gesetzgebers gehört die Promulgation nicht, höchstens der Ursache nach, wohl aber zum äußeren Gesetze. Die Promulgation fehlt aber nur in ihrer Ausführung (terminative), d. i. von seiten der sie hörenden und vernehmenden Kreatur, nicht in ihrer Ursache (causaliter), im Erkennen und Wollen des Schöpfers; denn Gott hat nicht nur die Kreatur von Ewigkeit her nicht anders gedacht als in der Verpflichtung, sich seinem Willen zu unterwerfen, sondern mit dem nämlichen Schöpferwillen, mit welchem er von Ewigkeit der Welt das Dasein zu geben beschloß, hat er auch gewollt, daß die Notwendigkeit, die von ihm festgesetzte Ordnung einzuhalten, erkennbar und offenbar werde (S. Th. 1. 2. q. 91. a. 1. ad 2); ja im Worte Gottes, im Logos hat das ewige Gesetz auch seine ewige Promulgation; er wird darum per appropriationem selber das ewige Gesetz genannt. Man kann also sagen: Dem ewigen Gesetze kommt der volle Begriff des Gesetzes (lex completa) zu von seiten Gottes, weil es alle Elemente des Gesetzes in sich trägt; es ist aber ein unvollendetes Gesetz (lex incompleta) für uns, weil es noch der zeitlichen Promulgation

ermangelt. Die Promulgation ist für das ewige Gesetz Gottes auch deswegen nicht notwendig, weil sein Wille unwandelbar ist; der Wille des menschlichen Gesetzgebers ist wandelbar; sein Vorsatz, ein Gesetz zu geben, wird darum erst durch die Promulgation zum gesetzgeberischen Willen.

3. Der Endzweck des ewigen Gesetzes ist primär die Verherr- 17
lichung Gottes (gloria Dei externa), dieser wird immer erreicht; der sekundäre Endzweck ist die Beseligung der vernünftigen Kreatur in Gott. Durch das Widerstreben wider den göttlichen Willen kann sich der Mensch vom sekundären Endzweck ausschließen, muß aber dann durch die an ihm vollzogene Vergeltung den primären Endzweck erfüllen (S. Th. 1. 2. q. 93. a. 6: Quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis).

4. Das ewige Gesetz ist die gemeinsame Wurzel und Quelle aller 18
Gesetze;[1] insbesondere ist das natürliche und positiv-göttliche Gesetz nichts anderes als die zeitliche Promulgation der ewigen Ordnung; aber auch das menschliche Gesetz hat am ewigen Gesetze Gottes sein Ideal und die absolute Regel seines Inhaltes; dieses ist wie der Grund, so auch die Schranke seiner verpflichtenden Kraft. So sollte auch für die staatliche Gesetzgebung die Verherrlichung Gottes letzter Zweck sein; das wäre das Ideal des christlichen Staates. Der menschliche Gesetzgeber aber hat den Spuren des ewigen Gesetzes nachzugehen und seine Gesetzgebung danach einzurichten.

§ 3. Das natürliche Gesetz.

1. Das natürliche Gesetz (lex naturalis, l. rationis, S. Aug., 19
Ep. 157. n. 15 et 18. *νόμος ἔμψυχος*) ist nach dem hl. Thomas: participatio legis aeternae in rationali creatura, qua discernimus, quid sit bonum et quid malum. S. Th. 1. 2. q. 91. a. 2; q. 93. a. 2); oder nach Leo XIII. (l. c.): humana ratio recta facere iubens et peccare vetans; mit anderen Worten: die von Gott in die vernünftige Natur gelegte Erkenntnis der sittlichen Ordnung, welche vorschreibt, was innerlich gut, verbietet, was innerlich schlecht ist.

Eine dreifache Teilnahme am ewigen Gesetze liegt nach dem hl. Thomas in der sittlichen Anlage des Menschen: die Hinneigung zur sittlichen Ordnung, die Kraft, sich in dieser Ordnung zu betätigen, und insbesondere

[1] So schon Heraklit (Stob. III, 84): „Es nähren sich alle menschlichen Gesetze von dem einen göttlichen"; ebenso Justinian (L. 2. Dig. I, 3): Omnis lex inventum ac munus Dei est.

die Erkenntnis dessen, was zu tun und zu lassen ist. Um zu verstehen, in welchem Sinne wir das Naturgesetz in die Natur gelegt, angeboren nennen, ist zu unterscheiden die aktuelle Erkenntnis der sittlichen Prinzipien, — diese ist dem Menschen nicht angeboren, sondern sie zu vermitteln und aus der Erfahrung mittelbar oder unmittelbar zu entwickeln, ist Sache der Verstandestätigkeit, — und die habituelle Befähigung oder die Leichtigkeit, die obersten sittlichen Prinzipien zu erkennen, und diese ist uns angeboren. Im strengen Sinne ist nur die aktuelle sittliche Erkenntnis Gesetz.

Gegenstand des natürlichen Gesetzes ist das Gute und das Böse, doch nicht in gleicher Weise; alles Böse ist verboten, aber nicht alles Gute geboten, weil der Mensch gar nicht alles Gute tun kann, sondern nur jene guten Handlungen, welche sein Verhältnis zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst notwendig macht. Die übrigen guten Handlungen fallen unter das Naturgesetz, insofern sie mit demselben übereinstimmen und von demselben gebilligt werden, notwendig aber werden sie erst durch das positive Gesetz. Daher auch der Satz, der besonders vom Naturgesetze gilt: Lex negativa obligat semper et pro semper, lex affirmativa semper, sed non pro semper. Die negativen Gebote des Naturgesetzes verpflichten immer und unter allen Umständen, lassen daher niemals eine Ausnahme zu, die affirmativen verlieren zwar auch niemals ihre allgemeine Gültigkeit, im einzelnen aber kommt es darauf an, ob die Voraussetzungen ihrer verpflichtenden Kraft gegeben sind.

Der innere Grund für die Verpflichtung des natürlichen Gesetzes ist nicht die Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur[1], nicht die der Natur gebührende Vervollkommnung, nicht die Notwendigkeit oder Förderlichkeit des Gesetzes für das soziale oder individuelle Glück, sondern der Wille Gottes, so sehr, daß man aus dem Naturgesetz die Existenz Gottes beweisen kann. Dieser befehlende oder verbietende Wille Gottes ist nicht aufzufassen als ein willkürlicher, sondern ruht auf der göttlichen Weisheit, welche in diesen Handlungen Übereinstimmung oder Widerspruch mit der Ordnung erkennt. (Suarez, De leg. l. 2. c. 6.)

2. Die Existenz des natürlichen Sittengesetzes leugnet 1) der Materialismus, Pantheismus, welche ein eigentliches Sittengesetz nicht anerkennen, sondern in allem eine notwendige Entwicklung sehen. 2) Der Traditionalismus leitet wie jede religiöse, so auch jede sittliche Erkenntnis nur aus positiver göttlicher Offenbarung ab, die durch Tradition fortgepflanzt wurde. 3) Die Reformatoren mit ihrer Lehre von der

[1] Die Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur ist zwar der unmittelbare Verpflichtungsgrund für das Naturgesetz; der letzte Verpflichtungsgrund aber sind die göttlichen Vollkommenheiten. Aertnys I, 127.

gänzlichen Blindheit der menschlichen Erkenntnis und gänzlichen Verderbtheit des menschlichen Willens leugnen das natürliche Gesetz. Ohnehin ist ihnen das Gesetz nur die natürliche soziale Ordnung der Menschen unter sich, für deren Handhabung Gott die weltliche Obrigkeit eingesetzt hat, die Lohn und Strafe in diesem Leben handhabt. Ähnlich Michael Bajus (pr. 22), der alle des Pelagianismus bezichtigt, welche die Stelle Rom. 2. 14, 15 von den ungläubigen Heiden verstehen. 4) Der Moralpositivismus, welcher behauptet, es gebe keinen natürlichen Unterschied zwischen gut und bös, dieser Unterschied beruhe bloß auf freier, positiver Einsetzung oder stillschweigender Übereinkunft.

Der Beweis für das natürliche Sittengesetz ergibt sich: 21
1) aus der Schrift, Rom. 2. 14, 15: Die Heiden haben nach dem Apostel kein positives Gesetz; sie sind aber nicht gesetzlos; sie haben ein ins Herz geschriebenes Gesetz; davon zeugen die Aussprüche ihres Gewissens. 2) Die Väter sprechen von einer lex innata, inserta, lex rationis usw.[1] 3) Wenn eine sittliche Ordnung besteht (s. o. S. 8 f.), so muß sie auch vom Menschen erkannt werden können, und zwar vor jeder positiven Offenbarung und jeder menschlichen Gesetzgebung; denn jede Gesetzgebung setzt den Satz des natürlichen Gesetzes voraus, daß ich dem rechtmäßigen Gesetzgeber, sei es der göttliche oder der menschliche, gehorchen muß. 4) Aber auch die Unmöglichkeit, alles durch positive Gesetze zu regeln, verlangt notwendig das natürliche Gesetz.

Gott mußte die Menschen auf ihr Ziel, seine Verherrlichung durch ihre eigene Natur hinordnen; denn der Schöpfer bewegt die Dinge nicht durch äußeren Anstoß, sondern durch Neigungen und Triebe, die er in ihre Natur legt. Die vernunftlosen Wesen leitet er durch blinde Triebe und Kräfte, die er in ihre Natur legt, die vernunftbegabten, freien Wesen durch praktische Erkenntnisse und Grundsätze, welche ihnen zeigen, was sie tun oder lassen sollen.

Solange das Gesetz sich nicht bloß auf brutalen Zwang stützt, sondern auf freien Gehorsam rechnet, der durch die Zwangsmittel unterstützt wird, kann es des natürlichen Gesetzes als seiner Grundlage nie entbehren. Ohnehin wäre keine menschliche Gewalt imstande, durch bloßen äußeren Zwang die soziale und rechtliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Das natürliche Gesetz mit seinen Pflichten und Rechten leugnen, heißt jede rechtliche Ordnung untergraben. Auf diese verderbliche Folge hat schon Cicero

[1] S. Chrysost., De statuis hom. 12 et 13; S. Greg. Naz., Or. 28. n. 16; S. Ambrosius, Epist. 73. n. 2 et 3; De fuga saeculi c. 3: „Lex autem gemina est, naturalis et scripta, naturalis in corde, scripta in tabulis." S. Aug., Epist. 157. n. 15, 18; De sermone Dom. in monte l. II. c. 9. n. 32; Confession. l. II. c. 4. Enarr. in psalm. 57. n. 1. S. Gregor. M. „lex inspirata". In Evang. hom. 31. n. 3.

hingewiesen, wenn er sagt: „Wenn das Recht nur auf Volksbeschlüssen, fürstlichen Dekreten und richterlichen Entscheidungen beruhte, dann wäre es Recht, zu rauben, Recht, Ehe zu brechen, Recht, falsche Testamente unterzuschieben, wenn die Majorität dafür stimmt." (De leg. l. I. c. 15 et 16; pro Milone n. 10.) Die Bedeutung des natürlichen Rechtes für das positive Recht erhellt auch aus der verschiedenen Art, wie etwas naturrechtlich ist; ein Teil der Vorschriften sind naturrechtlich, unabhängig von jeder menschlichen Anordnung, z. B. die Gebote des Dekalogs, weil die dadurch verbotenen Handlungen einen inneren Widerspruch mit der natürlichen Ordnung enthalten; andere sind naturrechtlich, abhängig von einer menschlichen Anordnung oder Einrichtung, z. B. daß jemand Leiter eines Gemeinwesens ist, ist menschliche Anordnung; daß ihm aber als Leiter auch die dem Amte entsprechenden Rechte zukommen, ist naturrechtlich.

22 3. Nach dem Vorgange Kants haben Fichte u. a. die Autonomie der Vernunft proklamiert, die darin besteht, daß sie sich selbst, unabhängig von Gott, Gesetzgeberin ist („kategorischer Imperativ", „unabhängige Moral"). Es ist gewiß, daß die menschliche Vernunft Regel des Willens ist, aber nur die richtige Vernunft (recta ratio), die vom ewigen Gesetze Gottes informiert ist. Der Traditionalismus dagegen will die Verpflichtung all dieser Gebote nur aus der Offenbarung herleiten. Dagegen hat

1) das Naturgesetz von Gott seine verpflichtende Kraft unabhängig von und vor dem geschriebenen und geoffenbarten göttlichen Gesetz.

Denn der Urheber eines Gesetzes ist auch der Grund seiner verpflichtenden Kraft. Ferner, das natürliche Gesetz legt Pflichten auf und verleiht Rechte; das aber setzt eine Autorität voraus, welche der menschlichen Vernunft aus sich nicht zukommt. (Leo XIII. l. c.) Die Vernunft ist nicht die Gesetzgeberin, sondern die Verkündigerin des Gesetzes. Wäre die menschliche Vernunft ihre eigene Gesetzgeberin, so wäre sie absolut unabhängig, also Gott; sie wäre Oberer und Untergebener zugleich, niemand aber kann sich selbst befehlen, eine moralische Nötigung auflegen. Dem Gesetze würde darum die notwendige Autorität und Sanktion fehlen. Darum ist die Autonomie der Vernunft verworfen. Pius IX. Syllab. pr. 3: Humana ratio nullo prorsus Dei respectu habito unicus veri et falsi, boni et mali arbiter, sibi ipsi est lex, et naturaliter suis viribus ad hominum ac populorum bonum curandum sufficit. Der zweite Teil unseres Satzes, daß das natürliche Sittengesetz zwar von Gott, aber nicht aus der positiven Offenbarung seine verpflichtende Kraft habe, erhellt schon daraus, daß das Naturgesetz Voraussetzung jeder positiven Gesetzgebung ist. Ferner wären sonst die Menschen vor der Offenbarung und außer der Offenbarung (die Heiden) ohne Gesetz, also auch ohne sittliche Verantwortung. Eine Berufung auf die Uroffenbarung geht nicht an, weil diese bei den meisten Völkern nachweisbar entstellt und verloren

wurde. Freilich hat die Offenbarung den Vorschriften des natürlichen Gesetzes neue Sanktion und Kraft gegeben, so daß die Übertretung desselben jetzt eine schwerere, wenn auch nicht eine doppelte Sünde ist. Diese Verbindlichkeit des Naturgesetzes entsteht daraus, daß wir erkennen, daß Gott, unser höchstes Gut, etwas von uns unbedingt fordert und daß die Unterlassung ihm mißfällt und ihn beleidigt.

23 2) Das Naturgesetz verpflichtet alle Menschen ohne Ausnahme, die zum Gebrauche der Vernunft gelangt sind, und umfaßt objektiv oder passiv selbst die Kinder, die des Vernunftgebrauches noch nicht mächtig sind, und die Wahnsinnigen, insofern man sie nicht zu Handlungen gegen das natürliche Gesetz veranlassen darf, z. B. ein Kind zum Fluchen, zur Gotteslästerung, einen Wahnsinnigen zum Zorn, zur Trunkenheit, Unkeuschheit, zum Diebstahl, Mord, wenn auch diese aus Mangel an Erkenntnis subjektiv nicht sündigen. Denn jeder Mensch trägt habituell das Naturgesetz in sich, wenn er es auch aktuell noch nicht oder nicht mehr erkennt; daher ist er auch niemals vom Naturgesetz ausgenommen, sondern höchstens von der Sünde entschuldigt, wenn ihm die richtige Erkenntnis fehlt. Wir sehen dabei von der verkehrten Gewohnheit ab, die ein solcher, z. B. ein Kind, annimmt und die ihm später Anlaß zur Sünde werden kann. Das natürliche Gesetz verpflichtet auch den „Übermenschen". Kein Mensch steht jenseits von Gut und Bös, d. h. jeder ist durch das natürliche Sittengesetz verpflichtet". Koch, Moralth. S. 50.

24 4. Unkenntnis des Naturgesetzes. Wenn das Naturgesetz auch universal ist und jeder des Vernunftgebrauches mächtige Mensch dasselbe erkennen kann, so ist doch seine Kenntnis nicht in allen Menschen gleich, sondern verschieden je nach der Verschiedenheit der persönlichen Umstände, z. B. Verstandesentwicklung, Bildungsstufe, Leidenschaften, Erziehung und Unterricht. Gibt es nun eine unüberwindliche Unkenntnis des Naturgesetzes, welche von der Sünde entschuldigt? Man unterscheidet hier 1) die obersten Prinzipien (praecepta primaria) des Naturgesetzes, deren Wahrheit und Verpflichtung sofort aus den Begriffen einleuchtet, z. B. die Ordnung ist einzuhalten, das Gute muß man tun, das Böse meiden; ebenso erkennt der Mensch leicht, daß er mehr sei als ein Tier und darum vernünftig leben müsse; 2) die nächsten Folgerungen aus den Prinzipien (pr. secundaria), z. B. du sollst nicht stehlen, nicht lügen, du sollst die Eltern ehren, überhaupt die naturrechtlichen Bestimmungen des Dekalogs; 3) entfernte Folgerungen (pr. remota), z. B. Verbot des Wuchers, Wiedererstattung gefundener Sachen.

Beüglich der obersten Prinzipien kann es eine unüberwindliche und entschuldbare Unwissenheit (ignor. invincibilis et inculpabilis) nicht geben, ebenso nicht betreffs der näheren Folgerungen, außer etwa bei weniger entwickelten Menschen unter gewissen Umständen für kurze Zeit oder wenn ein anscheinend entschuldigender Umstand hinzukommt.

Auch hier braucht der Mensch nur zu beachten, was ihm als vernünftigem Wesen in seiner Beziehung zu sich selbst, zum Mitmenschen, zu Gott, seinem Herrn, angemessen oder unangemessen ist.

So ist z. B. in der Regel zu präsumieren, daß jeder die schwere Sündhaftigkeit der Unkeuschheit erkennt oder wenigstens darüber zweifelt; ausnahmsweise kann es aber doch auch sein, daß ein junger Mensch die Selbstbefleckung für keine oder für läßliche Sünde hält; ebenso kann jemand die Notlüge, den Diebstahl in schwerer Not etwa für erlaubt halten. Daraus erklärt sich leicht, wie im einzelnen verschiedene sittliche Anschauungen nicht nur bei verschiedenen Menschen, sondern auch bei verschiedenen Völkerschaften vorkommen können.

Betreffs der entfernteren Folgerungen besteht sehr leicht eine unüberwindliche Unwissenheit, wie die entgegengesetzten Lehrmeinungen der angesehensten Theologen in den verschiedensten Moralfragen dartun. So oft die Unwissenheit aber unüberwindlich ist, ist sie auch ohne Schuld, und wer aus solcher Unwissenheit das Naturgesetz übertritt, sündigt nicht.

Prop. damn. ab Alex. VIII. n. 2: Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae, haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali. Die falsche Voraussetzung zu dieser These war die Meinung der Lutheraner, Calviniſten, Bajaniſten und Janſeniſten, daß diese Unwissenheit dem Menschen in Adam freiwillig und schuldbar sei. Besonders von den Löwener Theologen und den Janſeniſten war die Möglichkeit einer unüberwindlichen, entschuldbaren Unwissenheit geleugnet worden. Man unterschied ignorantia vincibilis theoretice s. quoad dissolutionem, die durch Anwendung von Mitteln gehoben werden kann, und vincibilis practice s. quoad evasionem, wenn jemand durch Anwendung der Mittel zwar nicht zur Kenntnis gelangen, wohl aber durch Gottes besondere Vorsehung und Hilfe der praktischen Gesetzesübertretung entgehen (evadere) kann. In diesem Sinne lehrte man, praktisch sei keine Unwissenheit unüberwindlich und darum auch keine Übertretung ohne Sünde. Die Löwener stützten sich dabei auf die Analogie von Konkupiszenz und Unwissenheit, die aber keine vollkommene ist. Anderseits ist zu unterscheiden zwischen ignorantia culpabilis und ign. ex culpa, der Unwissenheit, die, weil freiwillig, selbst schuldbar, und der Unwissenheit, die nur eine Straffolge der Schuld des ersten Menschen ist. Die Anschauung soll (S. Alf. l. 1. n. 171) am 8. Aug. 1685 zu Rom

verworfen worden sein: Nullam admittimus ignorantiam invincibilem iuris naturae in ullo homine, dum hic et nunc contra ius naturae agit. — Dem gegenüber hatte schon Duns Scotus gelehrt, gewisse sittliche Vorschriften, z. B. die Monogamie, Unauflöslichkeit der Ehe ließen sich überhaupt nicht mit Sicherheit aus den obersten Prinzipien ableiten, ihr Zusammenhang mit dem Ganzen der sittlichen Ordnung entziehe sich unserer Erkenntnis. Die nominalistische Scholastik hat dies auf die ganze sittliche Ordnung ausgedehnt, insofern man sie als Ausfluß rein willkürlicher göttlicher Gesetzgebung ohne tiefere Begründung im Wesen des Menschen oder Gottes betrachtet (Gulielm. de Occam., In 2. Sent. q. 19. ad 3 et 4; Gerson, De vita spirituali lect. 1, coroll. 10 et 11). Das aber widerspricht ebensosehr dem Wesen Gottes wie dem Wesen wahrer Sittlichkeit. Vielmehr kommt dem Naturgesetze hypothetische Notwendigkeit zu (siehe unten).

5. Eigenschaften des Naturgesetzes. Nach seinem Begriff ist 25
es 1) unverwüstlich (indelebilis), so daß der Mensch auch in der tiefsten sittlichen Verkommenheit es bewahrt; 2) unveränderlich (immutabilis), wie die vernünftige Natur unveränderlich ist, aus der es abgeleitet wird, und das ewige Gesetz, dessen Promulgation es ist. Auch kann es weder im Ganzen, noch in einzelnen seiner Vorschriften schädlich, unsittlich oder unnütz werden. Eine Änderung kann höchstens in der Erkenntnis desselben eintreten; 3) es ist indispensabel; selbst Gott kann vom Naturgesetze nicht dispensieren. Gott gebietet uns durch die Vernunft, das Gute zu tun, das Böse zu meiden, er kann sich aber nicht widersprechen. Noch viel weniger kann die Kirche dispensieren. Sie kann das Naturgesetz aber unfehlbar erklären.

Wenn man sich auf einige Handlungen aus der Offenbarungsgeschichte 26
beruft, in welchen Gott vom Naturgesetze zu entbinden scheint, so ist, abgesehen von der Zulässigkeit anderer exegetischer Erklärung, zu sagen: a) einige Handlungen, welche ihrem natürlichen, objektiven Inhalte nach unter das Naturgesetz fallen, können unter Umständen einen wesentlich verschiedenen Charakter annehmen, so daß sie nicht mehr unter die Verbote des Naturgesetzes fallen, z. B. der Befehl an Abraham, Isaak zu opfern, an die Israeliten, die Gefäße der Ägypter mitzunehmen, läßt sich erklären aus der obersten Herrschaft Gottes über Leben und Eigentum. S. Th. 1. 2. q. 94. a. 5; q. 100. a. 8; b) es ist zu unterscheiden zwischen absoluten und relativen Geboten des Naturgesetzes, d. h. zwischen solchen, durch deren Nichtbefolgung der Bestand der sittlichen Ordnung unmöglich wird, z. B. widernatürliche Wollust, und solchen, durch deren Nichtbefolgung die sittliche Ordnung weniger vollkommen oder weniger leicht verwirklicht wird, z. B. die Konzession der Polygamie oder der Auflösung der Ehe. Andere unterscheiden a) Objekte, die in sich und um ihrer selbst willen absolut schlecht sind (in se et propter se absolute mala); sie können nie erlaubt

sein, z. B. Gott hassen, lästern; b) Gegenstände, die in sich, aber nicht um ihrer selbst willen schlecht sind, sondern wegen einer damit verbundenen Gefahr, z. B. Polygamie, Ehescheidung. Wenn nun diese Gefahr vermindert wird, so können sie aufhören, schlecht zu sein; c) Gegenstände, die in sich und um ihrer selbst willen schlecht sind, aber nur relativ, d. i. wegen einer damit verbundenen Rechtsverletzung. Wer über das fremde Recht Gewalt hat, kann die Handlung erlauben, z. B. Aneignung fremden Besitzes, Tötung. Hier kann selbst die öffentliche Autorität, zwar nicht nach Willkür, aber nach dem Bedürfnisse des Gemeinwohles dispensieren, z. B. Hinrichtung des Verbrechers, Expropriation; bei den erlaubenden Naturgesetzen kann sie diese Erlaubnis einschränken, z. B. Gesetze über Eigentumserwerb, Forstgesetze. Andere unterscheiden ius naturae primarium, contra quod nefas est agere, und secundarium, contra quod non decet agere. Ballerini, Opus mor. VI, c. III, n. 1337; Lehmkuhl I, 190; Simar, M.-Th. § 12. Aertnys (I, 129) unterscheidet die Gebote, welche direkt und unmittelbar unsere Hinordnung auf Gott betreffen, sie sind unwandelbar, oder solche Gebote, welche die Ordnung der Dinge unter sich betreffen; diese sind wandelbar, weil sie nur die Mittel zum Ziel betreffen. Sie können geändert werden bei einem Widerstreit der Gesetze und durch göttliche Autorität.

Die Anschauung, als ob das Naturgesetz dispensabel sei, hängt zusammen mit der Lehre, daß es nur ein Ausfluß göttlichen Machtwillens, göttlicher Willkür sei; er hätte darum auch ein anderes Gesetz geben, was verboten ist, erlauben können. Dann aber wäre a) das Sittengesetz nicht in sich gut und vernünftig, nicht Ausdruck einer ewigen Idee in Gott; b) es gäbe keine Vernunft-Erkenntnis dieses Gesetzes, weil diese Einsicht in die innere Wahrheit voraussetzt, und c) Gottes Wirken und Walten wäre nicht mehr das Ideal der Sittlichkeit. Es gäbe eine andere Moral für Gott und den Menschen. (Lev. 19. 2.)[1]

27 Das Naturgesetz ist die notwendige Grundlage des positiven Gesetzes. Das gilt selbst von der göttlichen Gesetzgebung.[2] Umsomehr gilt das vom menschlichen Gesetz; darum kann kein menschliches Gesetz etwas gegen das natürliche Gesetz vorschreiben, und jedes Gesetz, das dem natürlichen Gesetz widerspricht, entbehrt jeglicher verbindlichen Kraft und kann höchstens dazu dienen, die gesetzgebende Autorität selbst zu untergraben. Es gibt keine Majestät des Gesetzes

[1] S. Th., De veritate q. 23. a. 6: Voluntas non habet rationem primae regulae, sed est regula recta; dirigitur enim per rationem et intellectum, non solum in nobis, sed et in Deo . . . Dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere, quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum. Cf. S. Th. 1. q. 21. a. 1. ad 2.

[2] S. Th. 1. 2. q. 99. a. 2. ad 1: Sicut gratia praesupponit naturam, ita oportet, quod lex divina praesupponat legem naturalem.

vor der göttlichen im Naturgesetze sich offenbarenden Majestät. Dies muß die katholische Moral festhalten gegenüber den Behauptungen der historischen Rechtsauffassung, der menschliche Gesetzgeber solle zwar seine Prinzipien und Ideen aus Gottes Weltordnung schöpfen, kein ungerechtes, gottwidriges Gesetz machen oder bestehen lassen; aber wenn er es doch tue, so habe sein Gesetz Rechtskraft und verpflichte den einzelnen ebenso wie ein gerechtes Gesetz.

§ 4. Das positiv-göttliche Gesetz.

1. Die positive Gesetzgebung ist, auch ganz abgesehen von der über- 28
natürlichen Ordnung, notwendig, a) weil das natürliche Gesetz vieles umfaßt, was schwer zu erkennen ist, besonders für Ungebildete, b) weil seine Vorschriften allgemein sind und einer näheren Bestimmung bedürfen, c) weil die natürliche Ordnung auch durch positive Strafen sanktioniert werden soll. Letzteres ist insbesondere für das gesellschaftliche Leben notwendig, da die Gesellschaft schon hienieden ihren Zweck erreichen muß, die Beziehung auf die ewigen Strafen nicht ausreicht, wie das für die Beziehungen des Menschen zu Gott und zu sich selbst der Fall ist. So ist zwar nicht das einzelne Gesetz, wohl aber die positive Gesetzgebung als dauerndes Institut auf eine Forderung der Natur zurückzuführen.

Das positiv-göttliche Gesetz ist das von Gott als dem Urheber der Gnade von außen frei gegebene Gesetz, bestimmt, den Menschen zum übernatürlichen Ziele zu führen. Nach seinem doppelten Zwecke (reparatio und elevatio) hat es auch eine doppelte Notwendigkeit, relative und bedingte Notwendigkeit zur Aufrechterhaltung der natürlichen sittlichen Ordnung und absolute Notwendigkeit zur Erreichung des übernatürlichen Zieles. Man unterscheidet eine dreifache göttliche Gesetzgebung, die vormosaische, die mosaische oder die des Alten Bundes und die des Neuen Bundes.

2. Schon vor Moses tritt Gott, wenn auch nicht mit einer um- 29
fassenden Gesetzgebung, so doch mit einzelnen Gesetzen, als Gesetzgeber auf. Hierher gehört 1) das Verbot im Paradies (Gen. 2. 17), ein Verbot, das allen Menschen gegolten hätte, wenn Adam nicht gefallen wäre, 2) die Einsetzung der übernatürlichen Ordnung, aus welcher die Pflicht, durch Glauben, Hoffnung und Liebe nach Gott zu streben, floß, eine Pflicht, die auch nach dem Sündenfalle auf das ganze Geschlecht überging, 3) das sogenannte sacramentum naturae, die göttliche Anordnung, daß die Kinder durch den äußerlich geoffenbarten Glauben der Eltern aus der

Erbsünde zum Stande der Gnade gelangen konnten, was rechtlich bis zur Einsetzung der Taufe währte (Gihr, Die hl. Sakramente I, 22), 4) die Bestimmung der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe (Gen. 2. 24), 5) das Gebot (Gen. 9) an die Noachiden, kein Fleisch mit Blut zu genießen, das aber nur temporär war und für die Heiden lange schon vor Christus seine Kraft verloren hatte.

Aus Gen. 9 hat die jüdische Tradition die noachidischen Gebote abgeleitet (Sanhedr. 56. c. 1 et 2): 1) nicht ohne Obrigkeit leben, 2) sich der Gotteslästerung und 3) des Götzendienstes enthalten, 4) mit nahen Blutsverwandten keine Ehe eingehen, 5) kein Blut vergießen, 6) nicht rauben, 7) kein Blut, nichts Ersticktes oder vom Wilde Geraubtes essen. Die Apostel nahmen auf ihrem Konzil (Act. 15) davon das dritte, vierte und siebente auf. Das erste macht der hl. Paulus geltend (Rom. 13. 1).

30 3. Die alttestamentliche Gesetzgebung (lex vetus). Gegenüber den Marcioniten, Manichäern, Priscillianisten, die das Gesetz des Alten Bundes als Werk des bösen Prinzips ansahen, und gegenüber dem Rationalismus, der es als reinmenschliche mosaische Erfindung bezeichnet, behaupten wir: 1) es ist ein heiliges, weil von Gott gegebenes Gesetz (lex quidem sancta et mandatum sanctum, Rom. 7. 12), und zwar heilig nach seinem Urheber, Zweck und Inhalt. Es schreibt nicht bloß äußere, sondern auch innere Tugendakte vor, z. B. Exod. 20. 17 (Non concupisces); Deut. 6. 5 (Liebe); Lev. 19. 18 (Nächstenliebe). Der Satz: lex Mosaica cohibet manum, non animum ist nur insoweit wahr, als es zahlreiche äußere Strafen verhängt, die natürlich nur die äußere Übertretung treffen können (S. Th., In 3. sent. d. 40. q. 1. a. 2; cf. 1. 2. q. 99. a. 6; 2) übernatürlich, weil gegeben zum übernatürlichen Ziel und mit übernatürlichem Glauben anzunehmen und zu beobachten; 3) vervollkommnungsfähig (perfektibel), weil gegeben für ein bestimmtes, das israelitische Volk und für bestimmte Zeit, soweit es nicht mit dem Naturgesetz zusammenfällt, und weil es aus sich Sündenvergebung und Gnade nicht verleihen konnte, obwohl der Mensch nicht ohne Gnade war (Quesnel pr. 6—8, Synod. Pistor. pr. 19 et 20) und weil es nur ein Führer zu Christus (paedagogus ad Christum) war.

31 Das Gesetz des A. B. enthält Zeremonial-, Judizial- und Moralvorschriften. Die Zeremonialvorschriften, welche den alttestamentlichen Gottesdienst regelten, die Judizialvorschriften, vorzüglich bestimmt, das Volk in seiner strengen Absonderung vom heidnischen Verderbnis zu bewahren, sind durch Christus aufgehoben.

Betreffs des Zeremonialgesetzes gilt: a) Bis zum Leiden Christi bestand es zu Recht (nec mortua nec mortifera); b) vom Leiden Christi bis zur Verbreitung des Evangeliums hatte es seine Bedeutung verloren, konnte aber noch ohne Sünde beobachtet werden (mortua, sed non mortifera); c) von der Verbreitung des Evangeliums an (Untergang Jerusalems) darf es auch nicht mehr beobachtet werden (mortua et mortifera), so daß derjenige eine schwere Sünde begehen würde, welcher eine seiner Bestimmungen, z. B. Tieropfer, Beschneidung als religiös, d. i. um Gott dadurch zu ehren, vollziehen würde. Keine Sünde ist es, wenn eine solche Handlung, z. B. die Beschneidung, aus medizinischen Gründen, nach rein nationaler Sitte geübt wird. Für die Heiden war das jüdische Gesetz niemals verpflichtend, nach Christi Tode aber sofort verboten. Die Verbote des Apostelkonzils (Act. 15) hatten nur disziplinäre und zwar nach Zeit und Ort beschränkte Bedeutung und den Zweck, die Annäherung zwischen Juden- und Heidenchristen zu ermöglichen (S. Th. 1. 2. q. 103. a. 4. ad 3; 2. 2. q. 154. a. 2. ad 1).

Die Moralvorschriften sind vorzüglich im Dekalog enthalten, der eine Entfaltung des Gebotes der Liebe nach seiner zweifachen Richtung gegen Gott und den Nächsten und damit die obersten Prinzipien der Sittlichkeit enthält (S. Th. 2. 2. q. 170. a. 1; q. 122. a. 1) und fast in allen seinen Bestimmungen mit dem Naturgesetz zusammenfällt.[1] Nur das Gebot, keine Bilder von Gott zu machen und den Sabbat zu heiligen, fällt formell nicht mit dem Naturgesetz zusammen. Dasselbe hat, mit wenigen Ausnahmen, seine Bedeutung auch im N. B. behalten: a) weil es seiner Natur nach gut und wesentlich eins ist mit dem Naturgesetz, b) weil es von Christus aufs neue promulgiert wurde, wie c) auch das Konzil von Trient (sess. VI. can. 19) seine Verbindlichkeit ausdrücklich aussprach.

Trotz aller Unvollkommenheit und Strenge war das Gesetz dem gläubigen Israeliten nicht eine Beschränkung, sondern eine Erhebung und

[1] Der hl. Thomas (1. 2. q. 100. a. 5) entwickelt noch in anderer Weise den Dekalog. Der Dekalog soll die ganze Menschheit als die große Gottesgemeinde ordnen. Darum ordnet er zuerst das Verhältnis zu ihrem Herrn, dem der Mensch Treue (1), Ehrfurcht (2), Huldigung (3) schuldet; dann das Verhältnis zu den Gemeindegliedern, zuerst zu denen, welchen wir besondere Dienste schulden (4), dann zu allen, und zwar zunächst inbezug auf die Werke, daß wir ihnen nicht schaden an der eigenen (5) oder der mit ihnen behufs Fortpflanzung verbundenen Person (6), nicht schaden inbezug auf den Besitz (7), inbezug auf die Worte (8), inbezug auf die Begierden (9 und 10).

Erweiterung seiner Tätigkeit, Gegenstand seiner Freude und seines nationalen Selbstbewußtseins (Deut. 5. 3; Ps. 18. 8, 9; Ps. 118, der nur ein Lobeshymnus auf das Gesetz ist; Ps. 147. 19, 20), was freilich später in Erstarrung und Formenwesen ausartete und der jungen Kirche so schwere Kämpfe bereitete.

32 4. **Das Gesetz des Neuen Bundes** (Novum Testamentum, lex nova, evangelica, libertatis, Iac. 1. 25, lex spiritus, Rom. 8. 2, lex gratiae, gratia, Ioan. 1. 17, lex fidei, amoris, Rom. 3. 27) **ist das aus freier Liebe von Christus dem Herrn den Menschen gebrachte Gesetz.** Seinem innersten Wesen nach ist es primär die Gnade des Hl. Geistes (Ier. 31. 31—33, cf. Hebr. 8. 10; S. Th. 1. 2. q. 106. a. 1), und zwar sowohl die heiligmachende als die aktuellen Gnaden, sekundär die von Christus gegebenen Vorschriften.

Im A. B. war das natürliche und positive Gesetz wirksam; das natürliche gab Hinneigung zur sittlichen Ordnung und Kraft, sich in ihr zu betätigen, sowie die Kenntnis der sittlichen Vorschriften, das positive Gesetz eine genauere Kenntnis, höhere Sanktion und den übernatürlichen Charakter. Im N. B. haben wir als Grundlage des sittlichen Lebens die Gnade, welche mit der Rechtfertigung die Hinneigung zum Guten als inneres bewegendes Prinzip (heiligmache Gnade mit den Tugenden und Gaben) und die Erhöhung der Erkenntnis- und Willenskraft (aktuelle Gnaden) bewirkt. Dazu tritt das positive Gesetz, um die sittlichen Forderungen im einzelnen zu formulieren. Daß Christus auch ein äußeres Sittengesetz gegeben hat, das aber immer in notwendiger Beziehung zur inneren Gnade steht, insofern ohne Gnade das Gesetz nicht vollkommen und verdienstlich erfüllt, ohne die Gesetzeserfüllung die Gnade nicht erlangt, bewahrt, vermehrt werden kann, beweisen wir aus der Hl. Schrift, nach welcher Christus und die Apostel den Gehorsam für das Gesetz in Anspruch nahmen: Matth. 5. 17, 18; 28. 19, 20: Ioan. 14. 15, 21.[1] Das Konzil von Trient hat (sess. VI. can. 19—21) die entgegenstehende Lehre der Reformatoren verworfen. Sie meinten, das Evangelium habe die Freiheit gebracht, und damit falle das Gesetz. Die Sünde, um derentwillen das Gesetz gegeben wurde, sei durch die Erlösung hinweggenommen, und darum sei der geistliche Mensch nicht mehr an ein Gesetz gebunden, sondern vollziehe ohne Gesetz, was recht und gut sei. Allein a) das Gesetz ist nicht bloß Zuchtmittel, sondern auch Wahrheitsmitteilung, und b) weder die sittliche Freiheit, noch die Erlösung von der Sünde ist im einzelnen vollendet. Die evangelische Freiheit besteht darin, daß der Mensch aus Liebe das

[1] Damit widerlegt sich der Vorwurf „der äußerlichen Gesetzlichkeit, welcher das Wesen des römischen Katholizismus charakterisiert". Mit der Gnade wird die Liebe eingegossen, welche „des Gesetzes Erfüllung" ist. Diejenigen aber, welche die Liebe besitzen, neigen sich zu den Gegenständen der Tugend wie zu Eigenem, nicht wie zu Fremdartigem. S. Th. 1. 2. q. 107. a. 1. ad 2.

Gesetz erfüllt: „Quodsi Spiritu ducimini, non estis sub lege. Gal. 5. 18. Ähnlich der Einwand einzelner mittelalterlicher Mystiker, wie Eckart, die Beguinen und Begharden, Molinos (Denzinger, Enchir. n. 428 seqq.; n. 399 seqq., n. 1120—22, 1127, 1147), das Gesetz sei für die Unvollkommnen, nicht mehr für die Vollkommnen; für letztere seien äußere Werke, Kirchenbesuch, Sakramente, Fasten eher ein Hindernis; allein a) die Vollkommenheit ist noch keine vollendete, b) der Mensch ist auch Glied der Kommunität, und ein Gesetzesgehorsam, der für den einzelnen keine Bedeutung hat, kann sie haben für die Kommunität.

Gegenstand des neutestamentlichen Gesetzes ist alles, was die Gnade 33
uns verschafft und bewahrt, also:

1) Moralvorschriften, im wesentlichen die gleichen wie die des A. B. oder des natürlichen Gesetzes,[1] Tugendvorschriften, durch deren Erfüllung wir uns zum Empfang der Gnade disponieren und einen rechten Gebrauch von der empfangenen Gnade machen. Doch hat Christus bloß, was zum Wesen der Tugend gehört, vorgeschrieben, das übrige, was mehr die äußeren Tugendübungen anlangt, den kirchlichen Oberen überlassen.

2) Zeremonialvorschriften, die sich auf das hl. Meßopfer und die Sakramente beziehen. Auch hier hat Christus nur das Wesentliche eingesetzt, die Anordnungen betreffs der rechten Feier der Geheimnisse und Verwaltung der Sakramente der Kirche überlassen. Insofern die Zeremonialvorschriften die Setzung eines Aktes fordern, z. B. jährliche Beichte, Sonntagsmesse, sind sie (consequenter) Moralvorschriften.

3) Judizialgesetz ist nur ein einziges, unmittelbar von Gott gegeben: die Verpflichtung, sich der Kirche unterzuordnen als der von Christus verordneten Inhaberin und Spenderin der Gnaden. Christus wollte keine besonderen Judizialvorschriften geben, weil sein Reich nicht von dieser Welt (Ioan. 18. 36) und seine Kirche für alle Zeiten und alle Völker bestimmt ist. An deren Stelle treten

4) die evangelischen Räte.

Der Vorzug vor dem A. B. ergibt sich daraus, daß das neue Gesetz a) nicht bloß Vorschriften, sondern auch Gnade gibt, b) das alttestamentliche Gesetz in seiner Reinheit wiederhergestellt und eine vollkommenere

[1] Darin liegt der Gegensatz zu den Glaubensgesetzen, welche über die natürliche Erkenntnis hinaus wahre und eigentliche Geheimnisse enthalten. Der innere Grund liegt darin: der Glaube sagt uns, was Gott ist und was er für uns getan hat; das Sittengesetz lehrt, was der Mensch tun und sein soll; darum steht die Vernunft im Vordergrunde.

Auffassung vermittelt hat (Matth. 5), c) erhabenere Motive der Sittlichkeit gegeben[1] und d) die Räte aufgestellt hat.

34 So ist das Sittengesetz des N. B. universal nach Zeit und Raum, immer verpflichtend (testamentum, evangelium aeternum, Hebr. 13. 20; Apoc. 14. 6) und einer Vervollkommnung nicht mehr fähig. Der gegenteilige Irrtum des Montanus, des Almarich (Conc. Lat. IV. Denz. Enchir. n. 359) und des Rationalismus (Pius IX. Syll. n. 5 et 6), Modernismus (Pius X. Enzyklika v. 8. Sept. 1907) ist von der Kirche verworfen. Darum verpflichtet das christliche Sittengesetz, wie die christliche Heilsordnung überhaupt, ideell alle Menschen ohne Ausnahme;[2] aktuell verpflichtet es nur diejenigen, denen es durch die Verkündigung des Evangeliums promulgiert ist und die sich des Vernunftgebrauches erfreuen. Unmündige und Wahnsinnige können das positiv-göttliche Gesetz aktiv nicht erfüllen und sind auch passiv nicht an dasselbe gebunden, insofern man sie, abgesehen von Ärgernis, Verachtung usw., ohne Sünde zu Handlungen gegen dasselbe veranlassen darf, außer wo seine Bestimmungen mit dem natürlichen Gesetz zusammenfallen. Dagegen fallen solche, die nur aktuell des Vernunftgebrauchs beraubt sind, z. B. Trunkene, wenigstens passiv unter das Gesetz.

35 5. Wenn das neue Gesetz so viele Vorzüge vor dem alttestamentlichen enthält, warum hat Gott dasselbe erst so spät gegeben? Warum hat er die Menschen zuerst vorzüglich der Leitung des Naturgesetzes überlassen, dann das alttestamentliche Gesetz und dieses nur für ein Volk und endlich nach Jahrtausenden erst das Gesetz der Gnade gegeben? Der hl. Thomas (1. 2. q. 96. a. 3) mit dem hl. Bonaventura (Brevil. IV. c. 4) gibt uns die Antwort: Frei sollte der Mensch sein Ziel erreichen. Darum sollte auch nur der sein Heil finden, der seinen Heiland suchen würde. Den Heiland suchen konnte nur der, welcher erkannte, daß er eines Heilandes bedurfte. Zu dieser Erkenntnis sollte das Naturgesetz und der Alte Bund den Menschen bringen. Auf zwei Dinge stützte sich der Stolz des Menschen, auf sein Wissen und sein Können. Der Stolz auf sein Wissen ward überwunden durch die Zeit des Naturgesetzes. Sie erwies die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft durch die Tatsache, daß die Heiden in Idololatrie und in die schmählichsten Laster fielen. Der Stolz auf sein Können ward überwunden durch das geschriebene Gesetz. Der Mensch kannte jetzt die sittlichen Vorschriften, konnte sie aber durch eigene Kraft nicht erfüllen. Durch den Fall in die Sünde erkannte er die Unzulänglichkeit der eigenen Kräfte und wurde auf die göttliche Hilfe hingewiesen.

[1] S. August., C. Adamant. c. 17: Haec est brevissima et apertissima differentia duorum testamentorum, timor et amor.

[2] Es gibt aber auch solche Gesetze, welche nur die Gläubigen verpflichten, z. B. das Gebot der Beichte und Kommunion.

§ 5. Die bloß geratenen sittlichen Handlungen. Die evangelischen Räte.

1. Zum Wesen des Gesetzes gehört es, daß es den Untergebenen 36
bindet, seinen Willen dem des Oberen gleichförmig zu machen. Darum entspricht dem Willen des Gesetzgebers von seiten des Untergebenen die Pflicht. Dieses Gebundensein geschieht nicht durch äußeren Zwang, weil der Wille keiner Gewalt unterliegt, sondern dadurch, daß die Handlung mit einem Gute des Menschen und zwar seinem höchsten Gute in Verbindung gebracht wird. Die sittliche Pflicht ist nun objektiv die durch das Sittengesetz dem Menschen aufgelegte Notwendigkeit, etwas zu tun oder zu unterlassen, subjektiv (Pflichtbewußtsein) das Urteil des Gewissens über eine dem Menschen obliegende sittliche Notwendigkeit oder der vom Gewissen anerkannte Ausspruch des Gesetzes. Der Kreis der Pflicht erstreckt sich auf Gebot und Verbot. Darüber hinaus gibt es eine Reihe sittlich-guter Handlungen, welche nicht geboten sind, aber als Ausdruck größerer Liebe, als Mittel höherer Vollkommenheit geraten erscheinen. An sich ist die christliche Vollkommenheit nur eine; denn des Christen Vollkommenheit besteht wesentlich in der Liebe Gottes. Denn vollkommen ist dasjenige, was mit seinem Ziele vereinigt ist; nun aber bewirkt die Liebe die Vereinigung mit Gott, unserem Ziele, hienieden schon und besonders für die Ewigkeit. Also wird der Mensch durch die Liebe vollkommen, und je größer die Liebe, desto größer seine Vollkommenheit. Der Weg der Liebe und damit der Weg zur Vollkommenheit ist die Erfüllung der Gebote, und der besäße die Vollkommenheit, der alle seine Pflichten getreu erfüllte. „Wer meine Gebote hat und hält, der ist es, der mich liebt" (Ioan. 14. 21; S. Th. 2. 2. q. 184. a. 3). Darum ist vollendete Gerechtigkeit vollendete Liebe, vollendete Vollkommenheit. Nach dieser Vollkommenheit zu streben ist jedes Menschen Pflicht (Matth. 5. 48), weil jeder gehalten ist, alle seine Obliegenheiten zu erfüllen, und alle Handlungen des Menschen sittlich gut, d. h. auf Gott hingeordnet sein müssen; und in diesem Sinne ist es buchstäblich wahr: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen war, so sprechet: Wir sind unnütze Knechte und haben nur getan, was wir zu tun schuldig waren" (Luc. 17. 10). Aber die Erfüllung der Gebote selbst kann eine mehr oder minder vollkommene sein, je nachdem die Liebe unmittelbares Motiv oder nur Ziel der Tugendübung ist. Und ferner hat der Mensch die Wahl zwischen den Mitteln, durch welche er die Erfüllung der Gebote und damit die Liebe sicherzustellen sucht. Es gibt nämlich

eine Reihe von Gegenständen, deren Gebrauch nicht schlecht ist, durch einen guten Zweck sogar gut sein kann, aber doch auch durch die Gefahr einer zu großen Anhänglichkeit und Zerstreuung ein Hindernis in der Erfüllung der Pflichten und ein Hindernis der Liebe werden kann (S. Th. 2. 2. q. 153. a. 2. ad 1). Sie nicht gebrauchen, soweit dies möglich ist, ist darum Rat.[1] Ferner gibt es positive Tugendmittel, welche entweder gar nicht oder nicht in dieser bestimmten Zeit und Weise geboten sind, welche aber doch die Erfüllung der Gebote erleichtern und die Liebe mehren. Sie zu gebrauchen ist also Rat. In diesem zweifachen Sinne also, inbezug auf die vollkommene Erfüllung der Gebote und inbezug auf die Wahl der Mittel unterscheidet man perfectio libera und necessaria, jene Vollkommenheit, die zur Seligkeit notwendig ist, und jene, welche die Seligkeit um so sicherer stellt oder mehrt. Ferner sprechen wir von geratenen Handlungen nicht in dem Sinne, als ob es dem Menschen frei stände, ob er in irgendeinem Augenblicke seines Lebens gut handeln wolle oder nicht, das allgemeine Gesetz Gottes verlangt, daß alle Handlungen des Menschen gut seien; aber nicht zu jeder Zeit verpflichtet mich ein Gesetz zu dieser oder jener bestimmten Handlung.

37 Geratene sittlich gute Handlungen sind also solche, die durch kein Gebot zur Erlangung des ewigen Lebens vorgeschrieben sind, deren Unterlassung folglich nicht von der ewigen Seligkeit ausschließt, deren Übung aber eine höhere Stufe der sittlichen Vollkommenheit und Seligkeit verdient.

Verhältnis von Rat und Gebot. Dem Rate ist es eigen,

1) daß er etwas Gutes ist, was entweder niemals oder in gewisser Zeit nicht geboten ist.

2) Durch den Rat wird ein Gut empfohlen, das im Vergleich mit einem anderen Gute derselben Gattung und derselben Zeit ein besseres und vorzüglicheres Gut ist.

3) Die Gebote entfernen, was der Liebe selbst entgegen ist, die Räte, was dem Akte der Liebe, nicht der Liebe selbst entgegensteht. In den Geboten besteht die Vollkommenheit primär und wesentlich, in den Räten sekundär und accidentell (instrumentaliter).

4) Die Gebote legen eine Notwendigkeit auf als unerläßliche Bedingung zur Seligkeit, die Räte werden empfohlen um eines größeren Lohnes im Himmel willen.

[1] Das Wort „Rat" bedeutet nicht eigentlich einen Antrieb an den Willen, sondern ein Urteil des sittlichen Denkens (Suarez, De relig. l. I. c. 9. n. 25).

5) Den Räten ist es eigentümlich, den dem Gesetze schuldigen Gehorsam zu fördern.

2. Solche geratene sittlich-gute Handlungen hat schon das A. T., z. B. 38
die Gelübde der Nasirärer, die freiwilligen Opfer. Das N. T. hat die Befolgung der Räte zu einem Stande der Vollkommenheit erhoben. Es sind die drei Räte der freiwilligen Armut, lebenslänglichen vollkommenen Keuschheit und des vollkommenen Gehorsams unter einem geistlichen Oberen oder der vollständige Verzicht auf den freien Gebrauch der äußeren, der körperlichen und geistigen Güter zur Überwindung der dreifachen Konkupiszenz, der Begierlichkeit der Augen, der Begierlichkeit des Fleisches und der Hoffart des Lebens. (1. Ioan. 2. 26.) Sie heißen evangelische Räte, weil im Evangelium als Stand der Vollkommenheit empfohlen. Es ist nicht eine andere Vollkommenheit, welche sie anstreben, da diese nur eine ist und in der Liebe besteht; an sich auch nicht eine höhere Stufe der Vollkommenheit, weil eine gleiche und höhere Stufe auch ohne deren Befolgung erreicht werden kann, sondern sie bedeuten nur die Wahl wirksamerer Mittel der Vollkommenheit, die freilich ordentlicherweise auch zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit führen sollen.[1] Sie sind auch spontane Wirkungen und Äußerungen vollkommener Liebe. (S. Th. 2. 2. q. 186. a. 2.) Dennoch hat der Stand der Vollkommenheit einen dreifachen Vorzug: 1) Entfernung der Hindernisse der Vollkommenheit, d. i. der Liebe, 2) höhere Gnaden, die Gott in diesem Stande verleiht, 3) die durch das Gelübde herbeigeführte größere Notwendigkeit, nach Vollkommenheit zu streben. Für die Kirche und Menschheit überhaupt liegt eine weitere Bedeutung der evangelischen Räte

1) in der buchstäblichen Erfüllung aller Worte des Erlösers, der Räte sowohl als der Gebote, wie dies für die Braut Christi notwendig ist. Darum gehört zwar nicht dieser oder jener Orden, diese

[1] Auch von Eheleuten kann das Wort des Apostels (1. Cor. 7. 34) gelten: aber wie viele haben gerade deshalb die Ehe gesucht, um höher in der Gottseligkeit zu steigen? (S. Aug., De bono coniug. c. 12. n. 14.) Wie viele suchen den Reichtum, um dadurch vollkommene Gottesgemeinschaft zu gewinnen? Für den Verzicht auf die Welt aber kann unter normalen Umständen nur die Gottesliebe Beweggrund sein, vgl. Denifle, Luther und Luthertum. 2. Aufl. S. 138 ff., besonders über den Unterschied von Vollkommenheit und Stand der Vollkommenheit. (Die bekannte Verwechselung: Stand = Zustand der Vollkommenheit und Stand = Lebensstand, der nach Vollkommenheit strebt.)

oder jene Art, die Räte zu üben, wohl aber die Übung der evangelischen Räte überhaupt, auch als Stand, zum Wesen des kirchlichen Lebens;

2) in ihrem Werte für Ausbreitung und Erhaltung des Reiches Gottes auf Erden, welches hierfür insbesondere auf jene Stände (Priester-, Ordensstand) angewiesen ist, zu deren besonderen Pflichten die Räte gehören;

3) in ihrem Einflusse auf das soziale Leben der Menschen;

a) die freiwillige Armut leitet zur richtigen Schätzung des Erdengutes an und bewahrt insbesondere vor dessen Überschätzung, versöhnt die Gegensätze zwischen arm und reich, hindert schon durch ihr Beispiel die Überhebung der Reichen und die verzweifelnde Verbitterung der Armen, und indem sie vom Reichen empfängt, teilt sie dem Armen mit;[1]

b) die vollkommene Keuschheit zeigt die Möglichkeit sittlich-reinen Lebens außer der Ehe und lehrt darum umsomehr die Heilighaltung der Ehe und sichert so den Bestand der menschlichen Gesellschaft;

c) der vollkommene Gehorsam schützt das Prinzip der gesellschaftlichen Ordnung, die Autorität der obrigkeitlichen Gewalt und wirkt durch das von ihm geschlungene Band der Auflösung und Individualisierung der menschlichen Gesellschaft entgegen.

39 3. Die Gegner teilen sich in zwei Klassen, in solche, welche die Räte als Räte leugnen und alle zu ihrer Befolgung verpflichten, und solche, welche die höhere sittliche Güte der Räte bestreiten.

1) Die Apostoliker in Kleinasien (Epiphan., Adv. haer.), welche sich auf apokryphe Schriften der Apostel Andreas und Thomas stützten, verwarfen Ehe und Eigentum. Die Enkratiten, welche sich an Tatian anschlossen, verwarfen die Ehe und erklärten, jede Berührung mit der Materie, auch der Genuß von Fleisch und Wein, seien unerlaubt. Auch Tertullian (De monog. 3; Ad uxorem I. 3; De exhort. cast. 3) erklärte, das bloß sittlich Erlaubte sei nur ein Böses geringerer Art. Wenn es Handlungen derselben Art gebe, denen Gott einen Vorzug beilege, so sei darin ein Abraten von den anderen enthalten. Die Manichäer untersagten zur Befreiung von den Banden der Materie den höheren Graden (der perfecti oder electi) irdischen Besitz, Genuß von Fleisch und berauschenden Getränken und machten die Enthaltung von der Ehe oder wenigstens vom Kindererzeugen oder Kindergebären zur Pflicht, während die Katechumenen oder Hörer frei bleiben (S. Aug., De moribus ecclesiae cath. c. 35. n. 78, 80). Auch unter den Pelagianern gab es solche, welche die evangelische Armut als Bedingung der Seligkeit hinstellten (S. Aug., De gestis Pelagii c. 35. n. 65).

[1] Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut, S. 235 ff.

2) Helvidius, Jovinian, Vigilantius leugneten den Vorzug der Jungfräulichkeit vor der Ehe, Jovinian und Vigilantius traten dann insbesondere gegen das Mönchtum und das Fasten auf. Jovinian leugnete auch die guten Werke überhaupt, indem ihm die Heiligkeit nur eine Bewahrung der einmal empfangenen Gnade ist, nicht eine fortschreitende Entwicklung und eine durch treue Mitwirkung erlangte Mehrung zuläßt. Wiclef (pr. 21—24, 31, 34, 35, 44, 45, pr. 10, 20, 32; cf. Denzinger, Enchir. n. 497 seqq.) bezeichnet die Orden als Stiftung des Teufels, als Hindernis in Erfüllung der Gebote und Erlangung der Seligkeit und spricht anderseits dem Klerus das Eigentumsrecht ab. Die Reformatoren mit ihrer Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens, von der Nutzlosigkeit oder Schädlichkeit der guten Werke konnten Werke der Übergebühr (opera supererogatoria) nicht anerkennen. Kants Satz (Kritik der praktischen Vernunft § 7): „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könnte und du dieses vernünftigerweise auch zu wollen vermöchtest", schließt Räte aus. Die moderne Nationalökonomie spricht sich insbesondere gegen die freiwillige Armut aus.

Den Beweis für die evangelischen Räte führt man in der Regel 40
1) aus Matth. 19. 16—21, vgl. Marc. 10. 17—22; Luc. 18. 18—23 (Der reiche Jüngling). Der Herr unterscheidet genau zwischen Gebot und Rat („wenn du willst"), zwischen der notwendigen Bedingung zur Seligkeit („was muß ich tun?") und dem freien Mittel zur Vollkommenheit („wenn du vollkommen sein willst"). Der Rat erstreckt sich auf ein Doppeltes: freiwillige Armut („verkaufe alles") und vollkommenen Gehorsam („folge mir"). In diesem Sinne wird der ganze Vorgang auch von den Aposteln gefaßt, in deren Namen Petrus nach dem besonderen Lohne fragt, aber auch eine besondere Verheißung empfängt (v. 27 sqq.);

2) aus Matth. 13. 44—46. In den beiden Parabeln vom verborgenen Schatze und von der kostbaren Perle wird der vollständige Verzicht auf das Erdengut um des Himmelreiches willen nahegelegt, vgl. Luc. 12. 33.

3) Für den freiwilligen Gehorsam beruft man sich auch auf Luc. 9. 23. „Wenn jemand mir nachkommen will, verleugne er sich selbst, nehme täglich sein Kreuz auf sich und folge mir nach."

4) Matth. 19. 10—12 enthält den Rat der Jungfräulichkeit. Der Heiland spricht von einem vorzüglicheren Gute, wozu er rät, das aber nicht jeder faßt, wozu ein besonderer göttlicher Ruf gehört, dem aber auch ein besonderer Lohn beigefügt ist.

5) 1. Cor. 7. 25 sqq. empfiehlt die Jungfräulichkeit; der Apostel unterscheidet hier zwischen Gebot und Rat (v. 25), zwischen dem, was Sünde und nicht Sünde ist (v. 28, 36), er bezeichnet als Zweck des Rates, den ihm besonders die Zeitlage nahe lege (v. 26), den größeren Nutzen der Leser, besonders Entfernung der Hindernisse einer vollen Hingabe an Gott (v. 35); v. 7, 8 weist er auf sein eigenes Beispiel hin, bemerkt jedoch, dazu gehöre besondere Gnade. — Es geht nicht an, die Worte (v. 40) „nach meinem Rate" so zu urgieren, als ob der Apostel hier seinen menschlichen Rat dem Gebote Gottes gegenüberstelle. Aus der ganzen Darstellung geht hervor, daß der Apostel nicht etwa eine subjektive Meinung oder eine sittliche Idee aussprechen wollte, sondern einen Rat im eigentlichen Sinne, als von Christus uns vorgelegt.

6) Apoc. 14. 3, 4 wird der Jungfräulichkeit ein besonderer Lohn zugewiesen.[1] Man darf jedoch die Stelle nicht so verstehen, als ob den Jungfrauen ein höherer Lohn verheißen werde als den übrigen Heiligen; denn die Größe des Lohnes richtet sich nach der Größe der Liebe, die aber sowohl im Verheirateten als im büßenden Sünder größer sein kann als in der Jungfrau. Es ist die Rede vom accidentellen Lohn, der nur den Jungfrauen eignet, ähnlich wie den hl. Märtyrern und hl. Lehrern.

Für die kirchliche Tradition bedarf es einfach des Hinweises auf die herrlichen Schriften eines hl. Cyprian, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus über die Jungfräulichkeit, womit zahlreiche Stellen aus allen Vätern übereinstimmen. — Der hl. Thomas (1. 2. q. 108. a. 4) führt den Beweis für die evangelischen Räte aus dem Begriffe des Neuen Gesetzes a) als eines Gesetzes der Freiheit, das darum außer den Geboten, die eine Notwendigkeit auferlegen, auch solche sittlich-gute Handlungen bezeichnet, welche der freien Wahl des Menschen überlassen sind, b) als eines vollkommenen Gesetzes, das darum neben den zureichenden Mitteln auch vollkommenere, d. h. sicherer zum Ziele führende haben müsse.

Alle übrigen Räte heißen gegenüber den evangelischen Räten (consilia generalia) besondere Räte (consilia particularia), lassen sich

[1] Die Stelle ist beweiskräftig, auch wenn man sie mit neueren katholischen Exegeten nur bildlich versteht und auf die Gesamtheit der Geretteten bezieht; denn immer erscheint die Jungfräulichkeit als Symbol positiver Rechtbeschaffenheit und Zugehörigkeit zum Reiche Gottes, also als Symbol für die höchste Idee, während die Ehe in alttestamentlich-levitischer Auffassung als Makel, als Symbol für eine untergeordnete Idee auftritt.

aber auf die evangelischen Räte zurückführen, je nachdem ihr Gut in besonderer Weise der dreifachen Begierlichkeit entgegensteht, z. B. freiwilliges Almosen, zeitliche Enthaltung vom ehelichen Umgange, freiwilliges Gebet oder besondere Zeichen der Feindesliebe. Solche Handlungen sind in der Hl. Schrift angedeutet, wo sie von einer mehrfachen Frucht, von verschiedenem Lohne spricht (Matth. 13. 23; Marc. 4. 20; Ioan. 14. 2; 1. Cor. 3. 8; 15. 41, 42; 2. Cor. 8. 7—9).

41 3. Der Einwand aus Matth. 22. 37, wonach der Mensch zur vollkommenen Liebe verpflichtet, für die Freiheit also kein Spielraum mehr sei, widerlegt sich durch die Unterscheidung zwischen dem amor appretiative summus, jener vollkommenen Liebe der Wertschätzung, die alle Kräfte in den Dienst Gottes stellt und zwar so „ut nihil supra eum aut contra eum aut ei aequaliter diligatur", und dem amor intensive summus, dem höchst gesteigerten Grade der Liebe, d. i. jener Vollkommenheit der Liebe, mit welcher Gott so geliebt würde, wie er vom Geschöpf geliebt werden kann; erstere ist Gebot, letztere freies Ziel des sittlichen Strebens, das aber hienieden nie vollkommen erreicht wird. — Die Behauptung, daß der Mensch stets zum Vollkommneren und Besseren verpflichtet sei, enthält an sich schon einen Widerspruch, weil verpflichtetsein eine genaue Bestimmung und Abgrenzung in sich schließt, und widerspricht dem christlichen Selbstbewußtsein, würde zur Tyrannei der Gewissen und bei der moralischen Unmöglichkeit, dem nachzukommen, zur sittlichen Ausschweifung führen. Dabei ist aber festzuhalten, daß es keine geratene Handlung der Vollkommenheit gibt, die nicht unter besonderen Umständen geboten sein kann, weil sie für diese oder jene Person ein notwendiges Mittel zum Heile ist (S. Th. 2. 2. q. 124. a. 3. ad 1). — Da auch die geratenen Handlungen nur durch ihre Beziehung auf das letzte Ziel Wert gewinnen, stehen auch sie unter dem Gebote der Liebe.

Damit ist auch schon der andere Einwand widerlegt, daß es, wenn auch in der Theorie, so doch nicht in der Praxis Räte gebe. Denn entweder erkennt der Mensch, daß er zu den Räten von Gott berufen ist, dann muß er folgen; oder er fühlt sich nicht berufen, dann ist es Verwegenheit, sie üben zu wollen. Also sind sie in keinem Falle Rat. Allein „der Mensch fühlt sich von Gott zu den Räten berufen" kann heißen: a) der Mensch erkennt in irgendwelcher Weise den ausdrücklichen Willen Gottes, der ihm die Befolgung der Räte auferlegt; dann ist für ihn Gebot, was für andere Rat; dies kommt aber höchstens ausnahmsweise vor; oder b) es erkennt jemand, daß er nur in der Befolgung der Räte, z. B. im Kloster, sein Heil finden werde; dann wird dasjenige, was seiner Natur nach Rat ist, für ihn notwendiges Mittel zur Seligkeit, weil er sein ewiges Heil keiner schweren Gefahr aussetzen darf; auch dieser Fall wird nicht zu häufig sein; oder endlich c) er fühlt in sich eine Anregung und auch die Kraft, die Räte zu befolgen als das Mittel, sein Heil um so sicherer zu wirken, ohne daß er in ihnen eine notwendige Beziehung zur Seligkeit erkennt,

und das ist die Regel; in diesem Falle ist es keine Sünde, dem Rate nicht zu folgen, wenn nur die Motive keine selbstsüchtigen sind.

Der Einwand von seiten der Nationalökonomie gegen die freiwillige Armut, daß sie nur Güter verzehre, nicht produziere, setzt einmal unrichtig voraus, daß in der möglichsten Häufung materieller Güter Bestimmung und Glück des Menschen bestehe; und ebenso unrichtig, daß die freiwillige Armut nicht viel höhere und wertvollere Güter entgegenbiete. Auch die Jungfräulichkeit steht dem sozialen Wohle, insbesondere dem Wachstum der Bevölkerung nicht entgegen. An sich schon hängt die physische Kraft und Zahl der Bevölkerung nicht von der Zahl der geschlossenen Ehen ab, sondern von der Heilighaltung und dem rechten Gebrauch der Ehe; zu einer reinen Auffassung der Ehe aber trägt die Jungfräulichkeit viel bei. Anderseits können ohnehin viele Individuen aus äußeren Gründen eine Ehe nicht eingehen; durch den freiwilligen Verzicht vieler auf die Ehe wird ebenso vielen anderen die Ehe ermöglicht, und andere werden durch das Beispiel der Jungfräulichkeit vor sittlichen Ausschweifungen, dem Ruin der Völker bewahrt.[1] — Den Einwand endlich, durch die evangelischen Räte sorge der Mensch nur für sich selber, während er durch das Leben in der Welt, speziell in der Ehe, für die Gesellschaft sorge, widerlegt schon der hl. Thomas (2. 2. q. 152. a. 4. ad 3), indem er sagt, zwar gehe das Gemeinwohl dem Privatwohl vor, wo es sich um Güter der gleichen Ordnung handle; wo es aber sich um Güter höherer Ordnung handelt („bonum coeleste, divinum"), wie bei den Räten, da kann das Privatwohl dem Gemeinwohl vorgezogen werden, wie man ja auch nie eine Sünde begehen darf, um die Kommunität zu retten. Anderseits sind die evangelischen Räte nicht bloßes Privatgut, sondern Reinheit, Entsagung, Opfergeist, Gehorsam sind ganz vorzügliche Gemeingüter, und wer sie in die Kommunität einführt und lehrt, sorgt mehr für die Kommunität, als wer ihr bloß materielle Güter verschafft.[2]

---

[1] Schon der hl. Ambrosius (De virginitate n. 36) weist diesen Einwand zurück: Si quis igitur putat consecratione virginum minui genus humanum, consideret, quia ubi paucae virgines, ibi etiam pauciores homines: ubi virginitatis studia crebriora, ibi numerum quoque hominum esse maiorem. Er verweist dann auf die alexandrinische und afrikanische Kirche und fährt fort: Pauciores hic homines prodeunt, quam illic virgines consecrantur. Ex ipsius igitur orbis terrarum usu non inutilis virginitas existimatur, praesertim cum per virginem salus venerit, orbem fecundatura Romanum.

[2] S. Augustinus, De mor. Eccl. cath. c. 31. n. 66: Videntur nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. S. Th. 2. 2. q. 188. a. 8. ad 5: Homo potest solitarius vivere dupliciter: uno modo quasi societatem humanam non ferens propter animi saevitiam, et hoc est bestiale; alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhaeret, et hoc est supra hominem; et ideo Philosophus

§ 6. Das menschliche Gesetz im allgemeinen.

1. Das menschliche Gesetz ist das vom natürlichen und 42
positiv-göttlichen Gesetz abgeleitete, vom Oberen der Kommunität seinen Untergebenen auferlegte Gesetz. Es bleibt also das göttliche Gesetz, wie es in der Natur des Menschen und in der positiven Offenbarung gegeben ist, Regel und Richtschnur für den menschlichen Gesetzgeber, schon deswegen, weil jedes Gesetz des niederen Oberen dem des höheren Gesetzgebers gleichförmig sein muß. Darum sagt der hl. Thomas (S. Th. 1. 2. q. 95. a. 2): Omnis lex humanitus posita in tantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur; si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio. Das ergibt sich aus der Aufgabe eines jeden Gesetzes, den Menschen vernunftgemäß oder richtig zu ordnen; also setzt es die richtige Vernunft, d. i. das Naturgesetz, schon voraus. Darum Pius IX. Syllabus pr. 56: Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanae leges ad naturae ius conformentur aut obligandi vim a Deo accipiant. pr. 57: Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare. Jedes menschliche Gesetz hat zu seiner Voraussetzung die Anerkennung gewisser allgemeiner Grundsätze, die dem natürlichen Rechte angehören, z. B. daß das Zusammenleben in der Gesellschaft notwendig sei, jeder deswegen dasjenige zu meiden habe, was das Zusammenleben unmöglich macht, das zu tun habe, was das Zusammenleben ermöglicht, daß eine Autorität bestehen, daß man ihr gehorchen muß usw.

In doppelter Weise nun leitet sich das menschliche Gesetz vom positiv-göttlichen und natürlichen Gesetz ab:

1) als Folgerung aus den Prinzipien (conclusio ex principiis), die mit Notwendigkeit aus dem natürlichen Gesetze abgeleitet werden, z. B. das Verbot des Mordes, des Diebstahls, aus dem Satz: du sollst keinem ein Übel zufügen;

2) als nähere Bestimmung des allgemeinen Gesetzes (determinatio principiorum), z. B. die zivilrechtlichen Bestimmungen; die

dicit in I. Polit. quod „ille qui aliis non communicat est bestia aut deus i. e. divinus vir".

einzelnen Steuergesetze aus der Verpflichtung, zum Bestand des Staates beizutragen; die einzelnen Strafgesetze aus dem Satze, daß das Unrecht durch Strafe zu unterdrücken sei; die liturgischen Vorschriften betreffs des hl. Opfers und der Sakramente aus ihrer göttlichen Einsetzung und dem allgemeinen Satz: Sancta sancte tractanda; die kirchlichen Fastengebote aus dem natürlichen und göttlichen Gebote der Abtötung.[1] Ohnehin ist es in vielen Fällen ungewiß, ob und inwieweit aus dem natürlichen Gesetz gewisse Rechte und Pflichten sich ergeben.

43 2. Einteilung. 1) Nach der Quelle, aus welcher es fließt, teilt man das Gesetz ein in kirchliches und bürgerliches Gesetz, je nachdem es vom kirchlichen Oberen für die kirchliche oder vom weltlichen Oberen für die bürgerliche Gesellschaft gegeben ist. Die Berechtigung dieser Einteilung ergibt sich aus dem verschiedenen Zwecke der kirchlichen und bürgerlichen Gesellschaft; für die Kirche und ihre Gesetzgebung ist primär das ewige Heil, für den Staat und seine Gesetzgebung primär das zeitliche Wohl Zweck, obwohl dieser Zweck bei beiden nicht ausschließlich gefaßt werden darf, insofern die Kirche auch die zeitliche Wohlfahrt befördern will und tatsächlich befördert, der Staat auch dem ewigen Wohle des Volkes dienen muß.[2] 2) Nach der Art zu befehlen, einfach befehlendes Gesetz (lex praeceptiva, moralis), welches vorschreibt oder verbietet, ohne eine Strafe für die Übertreter festzusetzen, Strafgesetz (lex poenalis), welches eine Strafe aussetzt, und irritierendes Gesetz, welches eine Handlung für rechtlich nichtig und ungültig erklärt. 3) Inbezug auf seine Abfassung geschriebenes Gesetz (lex scripta), Gewohnheitsrecht, Völkerrecht.

44 3. Allgemeine Sätze: 1) Der niedere Gesetzgeber kann nie gegen das allgemeine Gesetz des höheren Gesetzgebers Gesetze geben, z. B. der Bischof gegen ein allgemeines Kirchengesetz. Seine Gesetze können darum nur entweder eine Entwicklung und Weiterbildung des höheren Gesetzes sein (secundum legem) oder Gegenstände umfassen, welche der höhere Gesetzgeber freigelassen hat (praeter legem). Denn alle gesetzgebende Gewalt des niederen Oberen leitet sich von der des höheren Oberen ab oder ist wenigstens durch diese begrenzt.

---

[1] Daraus geht hervor, wie unrichtig der Vorwurf ist, „durch diese Auffassung würden die tiefsten moralischen Anweisungen Christi mit all den kirchenrechtlichen Kunststücken des Ehesakramentes und der Restitution koordiniert". (Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus S. 488.)

[2] Abgesehen von der göttlichen Stiftung der Kirche, hätte die Staatsgewalt auch für die religiösen Interessen zu sorgen; denn die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse gehört mit zur allgemeinen Wohlfahrt, für welche der Staat Sorge zu tragen hat.

2) Dagegen kann der niedere Gesetzgeber sein Gesetz wieder aufheben, wenn es auch vom höheren Gesetzgeber bestätigt ist, wofern nur dieser das Gesetz nicht zu seinem eigenen gemacht hat, wie es z. B. der Papst zuweilen mit den Beschlüssen der Provinzialkonzilien tut.

§ 7. Der Urheber des menschlichen Gesetzes, zunächst des kirchlichen Gesetzes.

1. Gesetzgeber ist derjenige, welcher die unabhängige, sei es höchste 45
oder untergeordnete Gewalt hat, Gesetze für die Kommunität zu geben, deren Oberer er ist. Von seiten des Gesetzgebers gehören zur Entstehung eines Gesetzes drei Akte: die Erkenntnis, daß der den Untergebenen als Norm anzugebende praktische Grundsatz vernünftig und dem Gemeinwohl zuträglich sei, der Wille zu verpflichten und die Promulgation.

Die Kirche hat nun die Gewalt, Gesetze zu geben, deren Erfüllung zu überwachen und durch geeignete Strafmittel zu erzwingen, d. h. sie hat Jurisdiktion und zwar unabhängig von der weltlichen Gewalt. Die kirchliche Jurisdiktion ist die geistliche Gewalt, durch welche die Gläubigen in Beziehung auf die Erreichung ihres ewigen Endzieles innerlich und äußerlich geleitet werden. Man unterscheidet 1) iurisdictio fori externi (f. iudicialis et extraiudicialis — Gerichts- und Verwaltungsbereich), d. i. die Gewalt, Gesetze zu geben, zu dispensieren, zu strafen, Streitigkeiten in Lehre und Disziplin zu entscheiden, 2) iurisdictio fori interni (Gewissensbereich), die Gewalt, die Sakramente und Sakramentalien zu verwalten und zwar a) fori extrapoenitentialis, welche außer dem Bußsakramente geübt wird, und b) fori poenitentialis, welche im Bußsakramente geübt wird. In diesem ganzen Umfange besitzt die Kirche Jurisdiktion.

Die gesetzgebende Gewalt der Kirche leugnete Aerius (bei Epiphanius, 46
Haer. 75), der sich besonders gegen die Fastengebote aussprach; die Waldenser, Wiclef pr. 8, 9, 13, 14, 15 (Denzinger, Enchir. n. 485 s., 489 sqq.), Luther, Calvin, die Synode von Pistoja, pr. 3. 4, 5 (Denzinger, l. c. n. 1366—68), welche behauptete, die Kirche habe nur eine Gewalt in Glaubens- und Sittenfragen, nicht aber in Sachen der äußeren Disziplin, noch viel weniger stehe ihr eine Zwangsgewalt gegen Hartnäckige zu; Marsilius von Padua und Johannes von Jandun, welche der Kirche eine gesetzgebende Gewalt nur in Abhängigkeit von der weltlichen Gewalt zuschrieben (ihre Lehre verworfen von Johann XXII. 1327. Denzinger, l. c. n. 423 sqq.).

Der Beweis für die gesetzgebende Gewalt der Kirche ergibt sich: 1) aus der Schrift: Ioan. 20. 21, wo die ganze, auch die gesetzgebende Gewalt Christi der Kirche gegeben wird; Matth. 16. 19; Luc. 10. 16; Matth. 18. 17, wo auch die strafende Gewalt ausgesprochen ist; Act. 28. 20. Diese Gewalt wurde auch von Anfang an in der Kirche ausgeübt; so die Vorschriften des Apostelkonzils Act. 15; das Auftreten des Paulus Act. 15. 41; 1. Cor. 4. 21; Ausschließung des Blutschänders 1. Cor. 5. 3–5; 2. Cor. 13. 10; 2) aus der fortwährenden Praxis der Kirche auf den allgemeinen Konzilien; 3) aus dem Begriffe der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft (Leo XIII., epist. ad episc. Borussiae 6. Ian. 1886; Encycl. „Immortale Dei" 1. Nov. 1885[1]). Vollkommen heißt jene Gesellschaft, welche in ihrer Machtsphäre selbständig ist und die sich zur Erreichung ihres Zieles selbst genügt, weil sie frei alle notwendigen Mittel anwenden kann, um dasselbe zu erreichen. Solcher Gesellschaften gibt es zwei, den Staat und die Kirche. Unvollkommen ist eine Gesellschaft, wenn sie für sich zur Erreichung ihres Zieles nicht genügt, sondern dazu des Schutzes einer anderen Kommunität bedarf, z. B. Diözese, Pfarrei, Familie. Darum muß die Kirche als vollkommene Gesellschaft auch die gesetzgebende Gewalt besitzen.

47 2. Träger der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt: 1) für die Gesamtkirche ist der Papst und zwar unmittelbar nach ordentlichem Recht (Conc. Vatic. De Ecclesia Christi c. III); diese gesetzgebende Gewalt hat er nicht von der Kirche, sondern unmittelbar von Christus: Matth. 16. 18 sqq.; Ioan. 21. 15–17.

2) Die allgemeinen Konzilien für die Gesamtkirche, die Nationalkonzilien für die Nation, die Provinzialkonzilien für die Provinz. Die Provinzialkonzilien bedürfen für ihre Dekrete nach jetziger Praxis der Rekognition, nicht der Approbation der Sacra Concilii Congregatio; werden sie dennoch vom Apostolischen Stuhle bestätigt in der gewöhnlichen Form (in forma communi), so ändert dies nichts an ihrer Kraft, und sie können von einer Provinzialsynode geändert werden; werden sie in besonderer Form (in forma speciali) bestätigt, dann gelten sie zwar bloß für das betreffende Territorium, können aber von der Provinzialsynode nicht geändert oder abgeschafft werden.

3) Der apostolische Legat in seinem Legationsbezirk und die Kardinäle in ihren Titularkirchen, nicht aber das Kardinalskollegium bei Erledigung des Päpstlichen Stuhles.

[1] Societas est genere et iure perfecta, cum adiumenta ad incolumitatem actionemque suam necessaria, voluntate beneficioque conditoris sui, omnia in se et per se ipsa possideat. Pius IX., Syllab. pr. 19; vgl. Heiner, Der Syllabus S. 112 ff.

4) Der Bischof für seine Diözesanen sowohl in als außer der Diözesansynode. Doch gelten die Anordnungen des Bischofs außer der Synode, wofern er es nicht ausdrücklich anders erklärt, nur dann als Gesetz, wenn er alle Diözesanen, Kleriker und Laien, verpflichtet, sonst als Befehl. Erzbischöfe und Patriarchen können für die Diözesen ihrer Suffragane keine Gesetze geben.

5) Das Kathedralkapitel sede vacante, solange der Kapitularvikar noch nicht gewählt ist, weil dann auf diesen die Gewalt übergeht; jedoch soll das Kapitel keine Neuerung einführen.

6) Die exemten Äbte oder Prälaten für ihre Territorien.

7) Die religiösen Orden auf deren Generalkapitel für die einzelnen Mitglieder oder auch deren Generaloberen je nach den Bestimmungen der einzelnen Orden.

Die römischen Kongregationen, mit Ausnahme der Ritenkongregation, 48
haben keine gesetzgebende Gewalt. Insbesondere aber ist zu beachten, daß ihre Entscheidungen sehr oft nur für einzelne bestimmte Fälle gegeben sind und zwar auch hier nicht immer nach dem strengen Gesetze, sondern oft nach der höheren Billigkeit, woraus sich leicht auch die Verschiedenheit ihrer Entscheidungen erklärt. Darum muß man sich hüten, aus den einzelnen Entscheidungen zuweitgehende Rechtsfolgerungen zu ziehen. Pfarrer, Kapläne, Äbtissinnen, Priore, Priorinnen, überhaupt die Ordensoberen haben keine Legislativgewalt, wohl aber eine mehr oder minder ausgedehnte Präzeptivgewalt. Die Ordensoberen haben insbesondere die Gewalt, kraft der Jurisdiktion zu befehlen, weil sie ihren Untergebenen gegenüber eine quasibischöfliche Gewalt haben; dagegen haben die Oberinnen nur eine einfache Obergewalt (potestas dominativa et domestica); denn Frauen können überhaupt eine ordentliche Jurisdiktion in der Kirche nicht haben, weil sie eines kirchlichen Amtes nicht fähig sind, aus welchem die ordentliche Jurisdiktion fließt. Sie wären zwar fähig, eine delegierte Jurisdiktion auszuüben; allein das kanonische Recht schließt sie von jeder Jurisdiktion aus, und auch der Papst pflegt ihnen keine Jurisdiktion zu übertragen.

§ 8. Die Urheber des bürgerlichen Gesetzes.

1. Die weltliche Obrigkeit hat von Gott die Gewalt zu 49
regieren, also auch Gesetze zu geben in weltlichen und politischen Dingen. Der Beweis ergibt sich

1) aus der Hl. Schrift. Prov. 8. 15, 16: „Durch mich (die Weisheit) regieren die Könige und verordnen die Gesetzgeber, was recht ist; durch mich herrschen die Fürsten und verordnen die Gewaltigen Gerechtigkeit." Sap. 6. 4: „Denn vom Herrn ist euch (sc. Königen) die Herrschaft gegeben und die Macht vom Allerhöchsten." Ecclus. 17. 14: „Über jedes Volk stellte er einen Regenten auf." Rom. 13. 1 sqq.: „Jedermann sei den höheren Gewalten untertan; denn es gibt keine Gewalt als von Gott; die bestehenden aber sind von Gott geordnet. Wer also der Gewalt widersteht, widersteht der Anordnung Gottes; die aber ihr widerstehen, ziehen sich selbst die Verdammnis zu." v. 4 heißt dann die Obrigkeit Dei minister, ähnlich wie Sap. 6. 5: ministri regni illius, v. 5: Wir sollen der Obrigkeit untertan sein non solum propter iram, sed propter conscientiam, nicht nur der gesetzlichen Strafe, sondern des Gewissens wegen. 1. Petr. 2. 13: „Seid daher untertan jeder menschlichen Kreatur um Gottes willen, sei es dem Könige, welcher der Höchste ist, oder den Statthaltern als solchen, welche von ihm abgeordnet sind zur Bestrafung der Übeltäter und zur Belohnung der Rechtschaffenen." In allen diesen Stellen wird Gott als Quelle der obrigkeitlichen Gewalt bezeichnet. Es ist also wirklich der König von „Gottes Gnaden" und nicht ein Beamter und Diener des Volkes. Cf. S. Augustinus, De civ. Dei l. 5. c. 21: Non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem, nisi Deo vero;

2) aus dem Naturrechte; auf Gott als Urheber ist die bürgerliche Gesellschaft zurückzuführen, insofern er den Menschen für das gesellschaftliche Leben bestimmt hat (*ζῷον πολιτικόν*, Arist. animal sociale, S. Thomas).[1] Die bürgerliche Gesellschaft aber kann ohne obrigkeitliche Gewalt nicht bestehen, also leitet sich auch diese aus Gott ab;

3) aus den Akten der obrigkeitlichen Gewalt; diese sind vorzüglich: a) im Gewissen verpflichten, b) die Übertretungen strafen, sogar mit der Todesstrafe. Eine solche Gewalt aber konnte weder ein Mensch dem anderen, noch die Gesamtheit der Menschen einem bestimmten Individuum übertragen, sondern nur Gott allein. Nur Gott nämlich kann durch seine Autorität den vernünftigen Geschöpfen die Notwendigkeit auferlegen, vermöge deren ein an sich indifferenter Akt durch den bloßen Willen des Gesetzgebers Bedingung und Mittel zur Erreichung des letzten Zieles wird. Auch setzt strafen eine Zwangsgewalt voraus, welche aus sich

[1] De reg. princ. l. 1. c. 1: Naturale est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens.

kein Mensch über einen anderen selbständigen Menschen hat. Ferner ist Gott allein Herr über Leben und Tod, kein Mensch hat Gewalt über sein eigenes Leben, kann darum die Gewalt darüber auch nicht einem anderen übertragen; auch die gesellschaftliche Notwehr könnte die Todesstrafe nicht rechtfertigen, weil die Notwehr nur erlaubt, den Gegner zu töten, wenn er aktuell angreift und eine andere Abwehr nicht möglich ist. Es ist darum nur folgerichtig gedacht, wenn der Liberalismus, der das Königtum von Gottes Gnaden negiert, auch die Todesstrafe abschaffen will.

Die Gewalt der weltlichen Oberen ist also von Gott, 1) weil durch Gottes Willen und Anordnung die staatliche Gewalt als die notwendige Bedingung der staatlichen Gesellschaft überhaupt existiert, 2) weil sie von dem, der wie auch immer in ihren Besitz gelangt ist, nur im Namen und in der Stellvertretung Gottes, ihres eigentlichen Urhebers und Ordners, ausgeübt wird oder doch ausgeübt werden kann und soll. Einen ergreifenden Ausdruck hat die Kirche diesem Gedanken in ihrer Benediktion und Krönung des Königs (v. Pontificale Romanum) gegeben.

Was die Frage angeht, ob die obrigkeitliche Gewalt unmittelbar von Gott sei oder mittelbar, d. i. durch Übertragung von seiten des Volkes, so ist zu sagen:

1) Die Gewalt selbst in abstracto, d. i. abgesehen vom 50
nächsten Träger dieser Autorität und von der Regierungsform, ist unmittelbar von Gott; denn wenn auch zur Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft wenigstens die stillschweigende Zustimmung der Menschen erforderlich ist, so ist doch zwischen dem Bestehen der bürgerlichen Gesellschaft und der weltlichen Autorität keine neue Zustimmung notwendig; denn zum Wesen der bürgerlichen Gesellschaft gehört es, daß sie durch eine Autorität geleitet werde; also ist die Forderung der Autorität eine naturrechtliche Forderung, demnach auf Gott, als den Urheber der natürlichen Ordnung, zurückzuführen. Durch den Staat soll für einen Teil der Menschheit die sittliche Aufgabe verwirklicht werden. Nun aber ist das Sittengesetz selbst von Gott, darum auch die Gewalt, die es überwachen oder wahren soll.

2) Die verschiedenen Regierungsformen aber, nach welchen die bürgerliche Autorität in verschiedener Weise besessen oder geübt wird, ob als Monarchie, Aristokratie, Republik, mit mehr oder weniger beschränkter Gewalt und Regierungsdauer, ob als Wahl- oder Erbreich, sind nicht unmittelbar von Gott, als dem Urheber der Natur, sondern haben ihre

nächste Ursache im menschlichen Willen. Denn die Natur der bürgerlichen Gesellschaft und Autorität verlangt nicht mit Notwendigkeit eine bestimmte Regierungsform, und das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft kann bei jeder Regierungsform gedeihen.

51 3) Die bürgerliche Autorität, wie sie sich in bestimmten Personen findet, als ihrem nächsten Inhaber, ist mittelbar von Gott, unmittelbar von den Menschen.

Es ist dies die uralte und bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts fast allgemeine katholische Lehre. Sie ist schon eine Konsequenz des vorausgehenden Satzes; denn es ist für die bürgerliche Gesellschaft von größerer Bedeutung, welche Regierungsform sie hat, als wer die Autorität besitzt; wer darum über die Regierungsform verfügt, kann auch die Gewalt übertragen. Die Gegenansicht, welche glaubt, daß die Gewalt, auch wie sie sich im Individuum findet, unmittelbar von Gott kommt, sieht in der menschlichen Handlung, der Wahl usw., nur eine Bestimmung der Person (designatio personae), welcher dann Gott unmittelbar die Gewalt übertrage, so daß die Wahl oder Designation der Person nur conditio sine qua non, nicht Ursache der Übertragung sei; ähnlich wie bei der Papstwahl die Wähler nur die Person designieren, welcher Christus dann unmittelbar die Gewalt überträgt. Man stützt sich auf Sap. 6. 4; Dan. 2. 37; Ecclus. 17. 14; Ioan. 19. 11, woraus hervorzugehen scheint, daß Gott auch der Person unmittelbar die Gewalt übertragen habe. Allein die Gewalt des Papstes beruht auf positiver Einsetzung und kann als übernatürliche Gewalt durch die Wähler nicht übertragen werden; in der bürgerlichen Gesellschaft aber besteht zwischen dem Faktum der Wahl, das in der verschiedensten Weise sich vollziehen kann, und der Natur der bürgerlichen Gesellschaft kein so enger Zusammenhang, daß daraus mit Notwendigkeit die Gewalt resultierte. Ferner ist nicht einzusehen, warum die Menschen zwar die Macht haben sollen, ihre Rechte durch einen Konsens zu beschränken, nicht aber die Macht, diese Beschränkung zugunsten einer bestimmten Person eintreten zu lassen, welcher sie Unterwerfung versprechen. Nach der Natur der Dinge ist also der nächste und ursprüngliche Träger der bürgerlichen Autorität die ganze bürgerliche Gesellschaft, was nicht ausschließt, daß später durch menschliche Handlungen diese Gewalt einer bestimmten Person übertragen wird oder (wie bei der Patriarchalgewalt) gleich von Anfang an einer bestimmten Person innewohnt, ohne daß sie der Zeit nach früher formell in der ganzen Gesellschaft gewesen ist (cf. S. Aug., Conf. l. 3. c. 8; S. Chrysost., Hom. 23 in Rom. ab init.; Costa-Rosetti, Institutiones ethicae et Iuris naturae p. 554 sqq.). Insofern der Staat für sich die Gewalt nicht ausüben kann, ist es sogar eine naturrechtliche Forderung, die Gewalt bestimmten Personen zu übertragen, d. h. eine bestimmte Regierungsform einzuführen. Dieser Lehre steht direkt entgegen die Lehre Rousseaus vom „contrat social". Danach ist die bürgerliche Autorität auch nicht mittelbar von Gott, sondern von einem

gesellschaftlichen Vertrag, welcher dem Naturzustande ein Ende machte und Fundament alles Rechtes ist. Die Autorität inhäriert wesentlich dem Volke, weil die Freiheit unveräußerlich ist; darum ist nur die demokratische Republik rechtmäßige Regierungsform; die Könige und Fürsten sind nur Diener des Volkes, haben nur Exekutivgewalt und können nach Belieben des Volkes wieder entfernt werden.

Aus dem Gesagten ergibt sich der Unterschied zwischen der kirchlichen und der weltlichen Gewalt; in der Kirche ist nicht nur die Regierungsform eine unmittelbar göttliche Einrichtung, sondern auch die Gewalt des Papstes wird jedesmal unmittelbar von Gott übertragen, so daß die Wahl oder Designation der Person wirklich nur Bedingung, nicht Ursache der Übertragung ist.

Aus dieser Auffassung vom geistlichen Ursprung der Staatsgewalt folgt, 1) daß die Obrigkeit nur als Stellvertreterin der göttlichen Autorität unter den Menschen ihre Gewalt üben kann, aber auch 2) daß sie vor Gott die Verantwortlichkeit hat für die Wahrung der Rechte der einzelnen. Nur diese Auffassung garantiert die volle Freiheit der einzelnen, während sonst der einzelne im Staatsganzen aufgeht und nur als Teil desselben Bedeutung und Berechtigung hat.[1] Darum ist die obrigkeitliche Gewalt auch keine unumschränkte. Sie hat ihre Schranken am Zwecke, zu dem sie gegeben ist, und an den göttlichen Geboten. — Der Gehorsam selbst aber wird darum geadelt. Er ist nicht Menschendienst, sondern Gottesdienst.

52 2. Träger der Staatsgewalt. Wer legitimer Träger der Staatsgewalt im einzelnen ist, bestimmt sich nach den Verfassungen der einzelnen Länder. Es fragt sich nun: wie hat man sich einer illegitimen, tatsächlich bestehenden Staatsgewalt gegenüber zu verhalten? 1) Die vollendete Tatsache (fait accompli) reicht nicht aus, um sofort auch den Inhaber der Staatsgewalt zu legitimieren, z. B. ein Eroberungskrieg, die Verdrängung des rechtmäßigen Regenten durch Revolution. Pius IX., Syllab. pr. 59: Ius in materiali facto consistit, et omnia hominum officia sunt nomen inane, et omnia humana facta iuris vim habent. pr. 61: Fortunata facti iniustitia nullum iuris sanctitati detrimentum affert. Darum ist es an sich auch erlaubt, Gewalt gegen den Usurpator anzuwenden. Der unrechtmäßige Gewaltinhaber (usurpator regiminis) sündigt, wenn er die Herrschaft an sich reißt, behält und ausübt, z. B. Gesetze gibt,

[1] Pruner, M.-Th. 3. A. I. S. 349.

Recht spricht; er würde aber auch sündigen und zwar noch mehr, wenn er die Gewalt nicht ausübte, wo es notwendig ist, z. B. nicht Recht spräche, Schuldige nicht strafte; denn durch seine Usurpation hat er die Pflicht übernommen, für die Kommunität zu sorgen. Diese Perplexität ist Folge seiner Sünde, ähnlich wie der Dieb sündigt, der die gestohlene Sache gebraucht, aber auch sündigen würde, wenn er sie nicht gebraucht, wo der Gebrauch zur Erhaltung der Sache notwendig ist.

2) Weil aber die obrigkeitliche Gewalt nicht für immer oder auch nur für längere Zeit suspendiert sein kann, so tritt die Rechtmäßigkeit und Verbindlichkeit der Gesetzgebung wieder ein, sobald die Unmöglichkeit einer Wiederherstellung der früheren legitimen Gewalt oder die Gewißheit gegeben ist, die neue Regierung werde sich im Besitze der Gewalt behaupten. Diese Gewißheit (nicht das Recht) kann begründet werden durch staatsrechtliche internationale Verträge, durch Anerkennung von seiten der auswärtigen Mächte, durch ausdrückliche oder stillschweigende Anerkennung von seiten des Volkes. Man nimmt eben an, daß eine Kommunität, die einen Usurpator erträgt oder ihn auch nur nicht vertreiben kann, stillschweigend ihm die Gewalt überträgt, sie durch Gesetze zu leiten. Man kann ferner sagen: wenn die Unmöglichkeit vorhanden ist, die rechtmäßige Herrscherfamilie wieder einzusetzen ohne Schädigung des Gesamtwohles (vielleicht auch wenn der illegitime Herrscher verzichtet), so ist das Recht des rechtmäßigen Herrschers als erloschen anzusehen.

3) In der Zwischenzeit haben sich die Untergebenen jedes Aktes zu enthalten, der eine Anerkennung der neuen Regierung in sich schließt. Sie können und müssen sich jedoch den bestehenden, sowie auch den vom Usurpator gegebenen Gesetzen fügen, soweit es zur Aufrechthaltung der bürgerlichen Ordnung, zur Verhütung von Ärgernis notwendig ist.

Sie können auch Zivilstellen annehmen und der Regierung den Eid treuer Pflichterfüllung schwören. Die Sacra Poenitentiaria hat unter dem 6. Okt. 1859 und 10. Dez. 1860 erklärt, bei Gelegenheit des Eindringens einer unrechtmäßigen Regierung dürfe kein Te Deum gesungen, die Kollekte „pro rege“ nicht eingelegt werden. Man dürfe nicht illuminieren oder die Abzeichen der neuen Regierung tragen, außer wo schwerer Schaden oder Ärgernis zu befürchten wäre. Man dürfe nicht Militärdienst leisten zur Befestigung der neuen Regierung in den okkupierten Provinzen. Wer aber dazu gezwungen sei und ohne schweren Schaden sich nicht entziehen könne, dürfe ihn leisten, wenn er ihn baldmöglichst aufgeben

und sich inzwischen aller Feindseligkeit gegen die Untertanen und Soldaten des rechtmäßigen Fürsten und gegen kirchliche Rechte und Güter enthalten wolle.

3. Folgerungen. Aus dem Begriffe der obrigkeitlichen Gewalt 53
ergibt sich: 1) Die Untertanen sind um des Gewissens willen verpflichtet, der rechtmäßigen Obrigkeit innerhalb der Schranken ihrer Gewalt in allen Dingen zu gehorchen, die den Gesetzen Gottes und der Kirche nicht zuwidergehen. In den Dingen, welche gegen das Gewissen gehen, darf und muß der Christ den Gehorsam verweigern — passiver Widerstand. Selbst der einzelne Mißbrauch der Gewalt zum Nachteil der Untergebenen entbindet diese an sich des Gehorsams nicht. S. Aug., De civ. Dei l. 5. c. 21; De natura boni c. 32. Gegen das göttliche Strafgericht einer schlechten Regierung lehrt der Verfasser der Schrift De regimine principum l. 1. c. 6 zwei Mittel: ad Deum recurrere, a peccatis cessare, was natürlich den Gebrauch aller gesetzlich zulässigen Mittel nicht aus-, sondern einschließt, z. B. Benutzung der Presse, des Vereins- und Versammlungs-, Koalitionsrechts, des Wahlrechts. 2) Das Volk kann die der Obrigkeit übertragene Gewalt nicht zurückrufen, d. i. es kann den rechtmäßigen Fürsten nicht entsetzen, oder mit anderen Worten, die Revolution ist unerlaubt, mag sie nun die gewaltsame Beseitigung der zu Recht bestehenden Staatsform oder der Rechtsordnung überhaupt oder des legitimen Trägers der Staatsgewalt bezwecken.

Dies gilt selbst in einem Wahlreich, weil derjenige, dem einmal die obrigkeitliche Gewalt übertragen ist, ein Recht auf dieselbe erlangt hat, während die Untergebenen sich ihres Rechtes beraubt haben. Nur wo die Übertragung selbst eine beschränkte war und das Volk sich dieses Recht urkundlich oder gewohnheitsgemäß vorbehielt oder es in gerechter Weise erlangte, kann es den Fürsten auch rechtmäßigerweise wieder entsetzen (Beispiele siehe Costa-Rosetti l. c. p. 604). Man gebraucht darum den Vergleich mit der Ehe, welche durch gegenseitigen Konsens zustande kommt, ohne daß der einmal gültig gegebene Konsens widerrufen werden könnte. Pius IX., Syllab. pr. 63: Legitimis principibus obedientiam detrectare, imo et rebellare licet. Die Frage nach der Erlaubtheit der Revolution wird nach dem verschiedenen rechtsphilosophischen Standpunkte verschieden beantwortet. Die Anhänger der absoluten Volkssouveränität (contrat social) müssen ein Recht der Revolution anerkennen, oder vielmehr, wie J. G. Fichte (Grundlinien des Naturrechts, 2. T., S. 111) sagt, das Wort Revolution oder Rebellion hat hier gar keine Anwendung. Rebellion gibt es bloß gegen einen Höheren, einen solchen aber hat das Volk nicht über sich: „Rebellieren können nur Privatpersonen, des Hochverrats sind nur die Teilhaber der öffentlichen Gewalt fähig."

54 Verschieden hiervon ist die Frage, ob nicht kraft des natürlichen Verteidigungsrechtes dem Volke ein Recht „aktiven Widerstandes" zustehe. Theoretisch läßt sich die Erlaubtheit des aktiven Widerstandes nicht absolut ausschließen. Denn damit, daß dem Fürsten die obrigkeitliche Gewalt (vom Volke) übertragen wurde, hat das Volk sein natürliches Recht auf Verwirklichung des Gemeinwohles nicht verloren. Wenn darum der Fürst sein Recht beharrlich so mißbraucht, daß die bürgerliche Gesellschaft ihren Zweck nicht mehr erreichen kann, so steht dem Volke in den Grenzen der erlaubten Notwehr auch ein Recht des aktiven Widerstandes zu, wenn der passive Widerstand nicht hinreicht und bei diesem Widerstreit der Rechte des Volkes und des Fürsten die Grenze der Notwehr nicht überschritten wird, und das Volk könnte, wenn es kein anderes Mittel mehr gibt, selbst zur Absetzung des Fürsten schreiten. Praktisch dagegen muß man, namentlich in unserer Zeit, den aktiven Widerstand als unerlaubt zurückweisen; denn selten finden sich jene Bedingungen, welche den aktiven Widerstand erlaubt machen. Solche Bedingungen sind,

a) daß eine große, fortgesetzte Unterdrückung nicht bloß einzelner, sondern der ganzen Gesellschaft stattfinde, b) daß zuvor alle milderen Mittel angewendet werden, c) daß der passive Widerstand eines großen Teiles oder auch der ganzen Kommunität nicht genüge, d) daß auch die ganze Kommunität urteile, der aktive Widerstand sei notwendig und nützlich; denn wenn die Untertanen hierin selbst geteilter Meinung sind, so sind die Wirren eines Bürgerkrieges zu befürchten, die regelmäßig in sich schlimmer sind als die ungerechte Herrschaft; und wenn ferner diese Frage der Entscheidung von Privatpersonen oder auch nur eines Teiles der Untertanen überlassen wird, so ist kein Fürst mehr seines Thrones sicher. Diese Bedingungen finden sich im konkreten Falle fast nie zusammen, in unserer Zeit bei dem Parteigetriebe gar nie. (Costa-Rosetti p. 605 sqq.) Deswegen weist zwar der Heiland wohl wiederholt auf die eintretenden Verfolgungen hin, ohne indes mit einem einzigen Worte den Widerstand zu erlauben; so auch der Apostel 1. Petr. 4. 14 sqq.; 2. 19—20; 3. 14, 17; 5. 9; aus Luc. 22. 36 kann man nur in sehr gezwungener Deutung eine Erlaubnis des aktiven Widerstandes herauslesen (wogen schon S. Aug., C. Faustum l. 22. c. 77), vgl. Grimm, Leben Jesu, Bd. 6, S. 167 ff.

55 Was die Lehre der mittelalterlichen Theologen über den aktiven Widerstand, speziell den „Tyrannenmord" angeht (S. Th. 2. 2. q. 42. a. 2. ad 3; l. 2. sent. d. 44. q. 2. a. 2. De regimine princ. l. I. c. 6), so unterschieden dieselben den tyrannus usurpationis, der sich der Gewalt unrechtmäßig bemächtigt, und den tyrannus regiminis, der die rechtmäßig erlangte Gewalt unrechtmäßig ausübt. Vom tyrannus usurpationis lehren sie einstimmig, daß, solange er sich nicht in ruhigem Besitze der Macht befindet, sondern im aktuellen

Aufstande gegen die legitime Regierung, sogar jeder Private ihn als notorischen Störer der staatlichen Ordnung und des öffentlichen Friedens töten dürfe, soweit er ihn nicht durch ein gelinderes Mittel unschädlich machen kann. Dieses Recht leitete man aus einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Vollmacht der rechtmäßigen Obrigkeit ab. Dagegen einen tyrannus regiminis zu töten ist einem Privaten nicht erlaubt, es müßte denn eine über dem Tyrannen stehende, öffentliche Gewalt ihn entsetzen, ächten und so jedem das Recht verleihen, ihn zu töten. Zur richtigen Beurteilung der mittelalterlichen Lehre darf man die Verhältnisse des Mittelalters nicht außeracht lassen, wo staatsrechtlich für den Fürsten an die Erfüllung gewisser Pflichten der Bestand seiner Gewalt geknüpft, den Untertanen für gewisse Fälle das Recht aktiven Widerstands, ja der Absetzung eingeräumt war, der Kirchenbann zivilrechtliche Folgen hatte, im Papste ein internationales Schiedsgericht bestand, vor welchem Fürsten und Völker ihre Klagen vorbrachten, und dem sie sich unterwarfen. (Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat. Freiburg i. B. 1872, S. 460 ff. Über die protestantische Lehre vom Tyrannenmord siehe Kirchenlexikon XII, 157, Janssen, Geschichte des deutschen Volkes V, 536 ff.)

§ 9. Gegenstand des menschlichen Gesetzes.

1. Gegenstand des Gesetzes kann alles das sein, was zum Wohle 56
der Kommunität beiträgt. Zur Gültigkeit eines Gesetzes gehört darum von seiten seines Gegenstandes, daß es sei

1) possibilis, möglich, d. i. dem Charakter und den Umständen der Personen angemessen; denn zu Unmöglichem kann das Gesetz nicht verpflichten. Es kann darum an sich und ordentlicherweise nicht zu solchen Akten verpflichten, die eine außerordentliche sittliche Kraft erfordern (es schreibt vor actus communes, nicht heroici). Heroische Akte kann es ausnahmsweise, z. B. bei einer besonderen Gefahr für die Kommunität und unter der Voraussetzung eines bestimmten Standes vorschreiben oder wo schon das natürliche Gesetz dazu verpflichtet, z. B. das Zölibatsgesetz der Geistlichen, Klausur der Nonnen; die Verpflichtung des Soldaten im Kriege, auch bei Lebensgefahr auf seinem Posten auszuhalten. Dagegen kann das natürliche und das positiv-göttliche Gesetz[1] heroische Akte vorschreiben, z. B. den Tod der Märtyrer, die auswärtigen Missionen, Krankenpflege;

[1] Das positiv-göttliche Gesetz kann solche Akte vorschreiben, weil Gott der absolute Herr aller Menschen ist und weil er durch seine Gnade auch das Schwierigste leicht machen kann. Da aber Wunder nicht regelmäßig von Gott zu erwarten sind, so entbindet eine außerordentliche Schwierigkeit selbst im positiv-göttlichen Gesetze, wo es nicht zugleich mit dem natürlichen zusammentrifft.

6895

2) honesta, d. i. sittlich-gut, es darf nichts vorschreiben, was gegen das natürliche und positiv-göttliche Gesetz geht. Sonst tritt ein Act. 5, 29: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen. Ad illicita non datur obligatio. Darum können Gegenstand des Gesetzes sein: a) die guten, b) die indifferenten Handlungen, insofern ihre Unterlassung oder Setzung zum Gemeinwohl beitragen kann, z. B. das Abstinenzgebot für gewisse Tage, das Verbot der knechtlichen Arbeiten für die Sonn- und Feiertage;[1]

3) utilis, nützlich, d. i. zum Wohle der Kommunität, „saluti proficiat" (Isidor, Etymol. l. 5. c. 4): a) weil das Wohl der Kommunität wesentlicher und erster Zweck des Gesetzes ist, b) weil das Gesetz ein Akt der öffentlichen Gewalt ist, welche nur zum Wohle der Kommunität eingesetzt ist. Diese Nützlichkeit erstreckt sich nicht bloß auf den Gegenstand, sondern auch auf die Art zu befehlen, ob als Pönal-, als irritierendes Gesetz usw.

57 4) iusta, d. i. gerecht, a) ex fine, d. i. zum Gemeinwohl (= utilis), b) ex auctore, daß das Gesetz nicht über die Grenze der dem Gesetzgeber zustehenden Macht hinausgeht, c) ex forma, daß es nicht eine willkürliche Bevormundung oder Beeinträchtigung einzelner Stände und Klassen inbezug auf die allgemeinen bürgerlichen Rechte und Pflichten bezwecke (S. Th. 1. 2. q. 96. a. 4). Die Verletzung insbesondere der distributiven Gerechtigkeit macht das Gesetz ungerecht. Im Zweifel ist das Gesetz für gerecht zu halten, solange seine Ungerechtigkeit nicht bei gelehrten und rechtschaffenen Männern übereinstimmend feststeht; denn die rechte Ordnung verlangt, daß im Zweifel die Präsumtion für den Oberen spricht. Jedoch nehmen die Autoren den Fall aus, wenn bei ernsten Bedenken gegen die Gerechtigkeit des Gesetzes das Gesetz gleichzeitig allzu hart ist oder dem Untergebenen oder einem dritten schweren Schaden bringt. (S. Alf. l. 1. n. 99.) Denn in den ersteren Fällen geht das sichere Recht, sich gegen Belastung oder Beeinträchtigung zu schützen, und im letzteren Falle die Pflicht, niemand zu schaden, dem zweifelhaften Rechte des Oberen vor. Die Ungerechtigkeit des Gesetzes aber ist nicht aus der subjektiven, moralischen Disposition oder dem Motiv des Gesetzgebers, sondern aus dem befohlenen Werke selber zu beurteilen. Es wäre um jedes Gesetz geschehen, wenn seine Verpflichtung von der habituellen oder aktuellen sittlichen Beschaffenheit des Gesetzgebers

[1] Ein permissives Gesetz könnte in so fern auch widersittliche Handlungen zum Gegenstande haben, als deren Zulassung ein größeres Übel verhindert.

(oder Befehlenden) abhinge. Gesetze, welche unzweifelhaft ungerecht sind, können keinerlei Verbindlichkeit im Gewissen herbeiführen. (S. Th. l. c.; S. Aug., De civ. Dei l. 19. c. 21.) Ist die Verzichtleistung auf das verletzte eigene Recht

a) ohne Verletzung anderer sittlicher Pflichten möglich, so kann es erlaubt sein, auf das eigene Recht zu verzichten; ja, dieser Verzicht wird Pflicht, wenn er zur Verhütung von Ärgernis oder zur Abwehr größerer Übel notwendig ist, z. B. bei gewissen die äußere Rechtsstellung der Kirchendiener betreffenden Gesetzen (vgl. Matth. 17. 26 Tempelsteuer); eine weniger vollkommene Steuergesetzgebung;

b) ist die Verzichtleistung auf das eigene Recht ohne Verletzung höherer Pflichten nicht möglich, wie z. B. in sittlich-religiösen Fragen, so tritt Recht und Pflicht des passiven Widerstandes ein, d. h. der beharrliche Protest gegen das Unrecht und die Weigerung, sich demselben zu unterwerfen;

c) ist die Verzichtleistung auf das eigene Recht zwar sittlich zulässig, aber weder an sich, noch mit Rücksicht auf die Folgen notwendig, so besteht das Recht, aber nicht die Pflicht des passiven Widerstandes.

Diese Grundsätze gelten auch inbezug auf richterliche Entscheidungen, welche sich auf einen in sich zweifellosen, vor Gericht nicht zu beweisenden Irrtum hinsichtlich des Tatbestandes, auf ein unsittliches oder ungerechtes Gesetz oder auf eine offenbar falsche und ungerechte Auslegung des Gesetzes gründen. Ob und inwieweit es erlaubt ist, eine offenbar ungerechte Vergewaltigung, welche im Namen oder mit dem Scheine der öffentlichen Gewalt zugefügt wird, mit Gewalt zurückzuweisen (aktiver Widerstand), hängt davon ab, ob es überhaupt mit Erfolg geschehen kann, oder ob nicht noch größere Übel zu befürchten sind.[1] (S. Th. 2. 2. q. 69. a. 4, wo er von einer ungerechten Verurteilung zum Tode spricht.) Vgl. das über den aktiven Widerstand der Kommunität Gesagte. (S. 48 f.)

Kann es auch ungerechte kirchliche Gesetze geben? Soweit es sich um allgemeine Kirchengesetze handelt, so ist es durch die Wahrheit und Heiligkeit der Kirche ausgeschlossen, daß der Papst etwas Unmoralisches befehle. Da die dauernde allgemeine Verpflichtung auf eine Handlungsweise auch eine doctrina morum einschließt, so muß die Idee und Substanz solcher Gesetze der Sittlichkeit konform sein. Dagegen die Opportunität, das Maß der Anforderungen und Strafen könnte zuweilen anfechtbar sein (Suarez, De fide disp. 5. n. 8. n. 7; De legg.

[1] Juristen sehen hier Notwehrrecht gegeben.

l. 6. c. 25. n. 7). Das gilt noch viel mehr von der richterlichen Tätigkeit, wo das spekulative Element noch mehr hinter dem praktischen zurücktritt (Mausbach, a. a. O. S. 150).

58 2. Die inneren Akte als Gegenstand des menschlichen Gesetzes.

1) Sowohl der weltliche als der kirchliche Gesetzgeber kann äußere, wenn auch verborgene Akte (actus externi, licet occulti) vorschreiben oder verbieten, soweit sie der Kommunität nützlich oder schädlich sind, z. B. das Gebot der privaten Rezitation des Breviers, die Exkommunikation wegen geheimer Häresie, Strafe wegen geheimen Inzestes. Denn das Gesetz schaut auf dasjenige, was gewöhnlich geschieht, und es ist rein zufällig, daß der Richter über einen bestimmten äußeren Akt nicht erkennen kann.

2) Sowohl der weltliche als der kirchliche Gesetzgeber kann, wenigstens indirekt, innere Akte vorschreiben oder verbieten, mit Rücksicht auf äußere Akte, mit denen sie notwendig verbunden sind, sei es als Form oder als Ursache oder als notwendige Bedingung, z. B. die innere Zustimmung bei Abschluß einer Ehe oder eines Vertrages, die Absicht zu schwören beim Eide, der dolus als Bedingung der Strafbarkeit einer Handlung, die Reue beim Sakrament der Buße. Denn der äußere und innere Akt bilden hier ein moralisches Ganze, und wer das Ganze vorschreiben kann, kann auch den Teil vorschreiben, oder wer einen gültigen äußeren Akt vorschreiben kann, kann auch den inneren Akt vorschreiben, ohne welchen der äußere nicht gültig ist.

3) Die weltliche Gewalt kann nicht solche innere Akte vorschreiben, die sich nicht notwendig mit äußeren Akten verbinden; denn sie erreicht ihr Ziel, die Ruhe und den Frieden des Staates, wenn nur das äußere Gebot recht befolgt und das Verbotene gemieden wird, z. B. es genügt, daß jemand seine Steuern zahlt, Militärdienste leistet; daß er es mit Opferfreudigkeit tut, kann der Staat wünschen, aber nicht befehlen. Die gesetzgebende Gewalt hat die nämlichen Schranken wie ihr Zweck. Ihr Zweck aber ist die Ordnung des sozialen Lebens. Aber nur was äußerlich sich kundgibt, gehört zum sozialen Leben.

4) Betreffs des kirchlichen Gesetzgebers sind die Ansichten geteilt.

59 Die eine Ansicht,[1] welche der hl. Thomas zu vertreten scheint, verneint die Frage; da der kirchliche Richter über rein innere Akte nicht zu

[1] S. Th. 1. 2. q. 91. a. 4; q. 100. a. 9; 2. 2. q. 105. a. 4; S. Alfonsus l. 1. n. 100; Suarez, De lege, l. 4. c. 12 et 31;

erkennen, ihre Ausübung nicht zu betreiben, ihre Unterlassung nicht zu bestrafen vermöge, könne er sie auch nicht verbieten oder befehlen; allein diese Folgerung geht in sich schon zu weit; dann aber gilt der Vordersatz doch gewiß nur von den Strafen, die vom Richter durch einen Richterspruch, nicht aber von den Strafen, welche vom Gesetzgeber durch das Gesetz verhängt werden, z. B. die ipso facto eintretende Zensur. Wirklich läßt sich nach Suarez als durchschlagender Grund nur die Tatsache anführen, daß die Kirche von dieser Gewalt keinen Gebrauch gemacht habe. Aus dem Nichtgebrauch aber läßt sich auf den Nichtbesitz dieser Macht noch kein Schluß ziehen. Diejenigen, welche die Worte der Bulle „Ineffabilis Deus" von Pius IX. über die unbefleckte Empfängnis: Si qui secus praesumpserint corde sentire, ii noverint, se . . . ab unitate Ecclesiae defecisse von der inneren Häresie verstehen,[1] müßten sagen, daß die Kirche auch über innere Akte faktisch geurteilt hat. Daher lehrt die andere Ansicht, daß der Kirche eine Gewalt auch über die inneren Akte zustehe; denn die kirchliche Gewalt ist eine vollständig unbeschränkte (Ioan. 20. 21); und ferner, Zweck der kirchlichen Gesetzgebung ist das Heil der Seelen, das nur durch innere Akte hinreichend gefördert werden kann. Sie schreibt z. B. dem Priester am Altare vor: quiescit aliquantulum in meditatione SS. Sacramenti (Canon Missae), sie schreibt die Applikation des hl. Meßopfers für die Pfarrgemeinde vor.

Man kann darum sagen: Die Kirche kann nicht in foro externo, wohl aber in foro interno rein innere Akte vorschreiben; sie kann es directive und zwar nicht externe, d. h. durch eine zu verhängende, aber interne coactive durch eine ipso facto eintretende Strafe. Ferner muß man bei der Kirche eine doppelte gesetzgebende Gewalt unterscheiden, eine delegierte göttliche Gewalt, wenn die Kirche als Organ Gottes und Christi oder als unfehlbare Erklärerin seines Gesetzes handelt, und eine menschliche Gewalt, weil sie eine menschliche Gesellschaft ist, deren Haupt auch mit eigener Autorität Gesetze geben kann. Darum ist es von allen anerkannt:

1) Die Kirche kann rein innere Akte vorschreiben in foro interno, z. B. der Beichtvater, der in der Vollmacht Christi handelt;

2) ebenso, wenn die Kirche ein göttliches Gesetz oder Recht erklärt oder näher bestimmt, z. B. wenn sie einen Glaubenssatz definiert und inneren Glaubensakt vorschreibt; wenn sie erklärt, es seien innere Liebesakte zu erwecken. Innoc. IX. pr. 10;

3) wenn sie eine Gunst erweist, kann sie als Bedingung rein innere

Benedict. XIV., De Syn. Dioec. l. 8. c. 32; Catechismus Romanus p. 3. c. 10. q. 5.

[1] Hettinger, Fundamentaltheologie, 2. Aufl., Bd. II. S. 471.

Akte vorschreiben, z. B. Meditation zum Gewinnen des Rosenkranzablasses; doch legt sie immer auch noch äußere Werke auf;

4) die Oberen, die nicht bloß die Jurisdiktion, sondern auch die Obergewalt (potestas dominativa) haben, welcher sich die Untergebenen auch inbezug auf die inneren Akte unterwerfen, können solche Akte vorschreiben, z. B. die Ordensoberen.

§ 10. Die Form des menschlichen Gesetzes oder die Promulgation.

60 1. Man kann in doppeltem Sinne von einer Form des Gesetzes sprechen: 1) Die accidentelle Form ist ein kurzer, klarer Ausdruck, in welchem der Obere seinen Willen der Kommunität kundgibt. 2) Die konstitutive Form, gleichsam die Seele des Gesetzes, ist die Promulgation. Die Promulgation ist die öffentliche, durch die legitime Autorität vollzogene Verkündigung des Gesetzes an die Kommunität. Sie ist zur verpflichtenden Kraft des Gesetzes notwendig, weil gerade dadurch erst das Gesetz als Regel auf die menschlichen Handlungen angewendet wird (S. Th. 1. 2. q. 90. a. 4), und zwar verpflichtet das Gesetz mit dem Augenblicke seiner Promulgation, wenn es nicht, wie die meisten weltlichen Gesetze einen späteren Termin festsetzt. Darum

1) sündigt an sich derjenige nicht, welcher gegen ein demnächst zu promulgierendes oder in Wirksamkeit tretendes Gesetz handelt, z. B. gegen ein demnächst eintretendes Pferde-, Waffenausfuhrverbot, Vieheinfuhrverbot. Seine Handlung könnte aber aus anderen Gründen unerlaubt sein, weil man z. B. eine feindliche Macht gegen das eigene Vaterland unterstützt usw.;

2) das Gesetz hat keine rückwirkende Kraft, „Lex non respicit retro", d. h. es erstreckt sich nicht auf die Handlungen der Vergangenheit weder inbezug auf die Schuld (ratione culpae), denn es gibt keine Übertretung, wo kein Gesetz, noch inbezug auf die Strafe (ratione poenae), denn diese trifft bloß die Schuld, noch inbezug auf die Ungültigkeitserklärung eines sonst gültigen Aktes (ratione rescissionis), außer in den vom Gesetze ausdrücklich bestimmten Fällen; denn es gäbe Anlaß zur größten Verwirrung, wenn durch ein nachfolgendes Gesetz die gegen dessen Bestimmungen früher rechtskräftig gesetzten Handlungen ihrer Rechtskraft beraubt würden, z. B. früher abgeschlossene Eheverträge.

Dagegen kann ausnahmsweise zur Strafe, z. B. bei wucherischen Verträgen oder um des Gemeinwohles willen, das Gesetz bestimmte Akte für nichtig erklären;

3) eine zweifelhafte oder ungewisse Promulgation führt keine Verpflichtung herbei, weil der Wille des Gesetzgebers dadurch selbst zweifelhaft ist.

2. Von der Promulgation zu unterscheiden ist 1) die Divulgation, 61
d. i. das einfache, private Bekanntwerden des Gesetzes (vor oder nach der Promulgation), welche zur verpflichtenden Kraft des Gesetzes nicht notwendig ist. Die Unkenntnis der Promulgation oder des Gesetzes hebt die objektive Verbindlichkeit desselben (in foro externo) nicht auf („Iura scripta sunt vigilantibus", „Ignorantia legis nocet"); nur bestimmt sich danach (in foro interno) die Zurechenbarkeit einer Handlung.

Der Grund liegt darin: da es immer solche gibt, welche das Gesetz nicht kennen, würde das Gesetz niemals zustande kommen; darum präsumiert das äußere Forum die Kenntnis des Gesetzes, und wenn die Unkenntnis feststeht, die Schuldbarkeit der Unkenntnis; das Gegenteil muß bewiesen werden. Dagegen kann jemand wirklich in seinem Gewissen von jeder Schuld frei sein, weil er unverschuldeterweise das Gesetz nicht kennt; denn für den einzelnen beginnt die subjektive Verbindlichkeit erst mit der Kenntnis des Gesetzes. So kann es vorkommen, daß z. B. jemand, weil er Dynamit aufbewahrt hat, schwer gestraft wird, obwohl er wegen seiner Unkenntnis subjektiv ohne Schuld ist.

2) Die Acceptation, d. i. Annahme des Gesetzes von seiten der Untergebenen oder die Unterwerfung, mit welcher die Untergebenen ein gehörig promulgiertes Gesetz gutheißen und beobachten. Auch sie ist zur verbindlichen Kraft des Gesetzes nicht notwendig; denn die Gesetzgeber haben ihre Gewalt von Gott, unabhängig vom Volke, und können die Widerstrebenden auch zwingen. Ohnehin wäre das Recht des Gesetzgebers illusorisch, wenn er an den Willen des Volkes gebunden wäre. Alex. VII. pr. 28: Populus non peccat, etiamsi absque ulla causa non recipiat legem a principe promulgatam. Nur ein zweifellos ungerechtes Gesetz kann zurückgewiesen werden.

Zwar hat in einem konstitutionellen und demokratischen Staat das Volk Anteil an der Gesetzgebung; aber wenn das Gesetz einmal gehörig zustande gekommen und promulgiert ist, hat es zu gehorchen. So haben also Klerus und Volk die Anordnungen des Bischofs zu befolgen; der Bischof hat die Anordnungen des Papstes, nicht bloß in Sachen des Glaubens, sondern auch der Disziplin in seiner Diözese zu promulgieren und durchzuführen. Würde der Bischof eine solche päpstliche Anordnung als undurchführbar erkennen, so hat er die Sache wohlbegründet dem

Apostolischen Stuhle vorzulegen und bei dessen Entscheidung sich dann zu beruhigen. Bis zur Entscheidung ist die Verbindlichkeit der Verordnung suspendiert. Benedict. XIV., De syn. dioec. l. 9, c. 8. n. 3. Auch dem Volke steht bei weltlichen Gesetzen ein Petitionsrecht an den Gesetzgeber zu; ob eine Suspension des Gesetzes in diesem Falle eintritt, hängt von den jeweiligen Reichsgesetzen ab.

Wenn jedoch bei einem kirchlichen oder weltlichen Gesetze der größere und bessere Teil der Kommunität (pars maior et sanior) das Gesetz nicht beobachtet, oder der Obere die Übertretung desselben kennt und nicht straft, so besteht fernerhin keine Verpflichtung mehr, das Gesetz zu beobachten; denn in ersterem Falle spricht die Präsumtion dafür, daß das Gesetz ungerecht oder schädlich ist; im zweiten Falle nimmt man an, daß der Gesetzgeber sein Gesetz stillschweigend widerrufen hat; darum verpflichtet hier schon nach wenigen Akten der Übertretung das Gesetz nicht mehr, wenn auch die ersten Übertreter gesündigt haben. Wenn der Gesetzgeber aber nicht weiß, daß sein Gesetz nicht angenommen wird, so ist erforderlich und genügt nach kirchlichem Recht ein Zeitraum von 10 Jahren, um es abzuschaffen. Ebenso, wenn das Gesetz sehr schwer zu beobachten oder einer bestehenden Gewohnheit entgegen ist, so daß man annehmen kann, der Gesetzgeber würde bei Kenntnis der Sachlage sein Gesetz nicht gegeben haben, kann der Mangel der Acceptation die Verbindlichkeit des Gesetzes aufheben. Im Zweifel, ob ein Gesetz acceptiert sei, verpflichtet dasselbe: Praesumitur enim factum, quod de iure faciendum erat.

62 3. Die Art und Weise der Promulgation zu bestimmen hängt zunächst vom Gesetzgeber ab, der jedoch dafür zu sorgen hat, daß das Gesetz leicht zur Kenntnis der Untergebenen gelangen kann; außerdem entscheidet die Gewohnheit, besondere gesetzliche Bestimmungen. Es genügt die Promulgation in einer größeren Stadt der Diözese, des Reiches, in einem bedeutenderen Amtsblatt. Bezüglich der päpstlichen Erlasse hat man gefragt, ob ihre Promulgation in den einzelnen Diözesen notwendig sei: 1) Es ist gewiß, daß die Promulgation der Dekrete in Glaubens- und Sittenfragen nur in Rom zu geschehen braucht, um sofort zu verpflichten; denn hier handelt es sich ja um göttliches Recht, das an keine Schranken des Ortes und der Zeit gebunden ist; 2) es ist die richtige Ansicht, daß auch für die übrigen päpstlichen Dekrete die in Rom geschehene Promulgation genügt; denn die Art der Promulgation hängt vom Gesetzgeber ab. Ohnehin wäre die Durchführung vieler Gesetze sonst unmöglich, weil die weltliche Regierung deren Promulgation verhindern könnte. Grundlos ist auch die Ansicht, daß päpstliche Erlasse erst zwei Monate nach ihrer Promulgation verpflichten; sie verpflichten sofort, wofern es im Gesetze nicht ausdrücklich anders bestimmt ist, wie z. B. Pius X. für die Ehedekrete

„Provida" v. 18. Jan. 1906 u. Ne temere v. 2. August 1907 jedesmal das folgende Osterfest 1906 bezw. 1908 als Termin bestimmte. Zwar beobachtet die Kirche in der Regel das spatium bimestre, aber nicht als Bedingung für die verpflichtende Kraft des Gesetzes, sondern nur insoweit, daß diejenigen, welche in entfernteren Gegenden wohnen, die Unkenntnis des Gesetzes mit Grund anführen können, während sie dieselbe später beweisen müssen. Pius X. hat ferner in der Konstitution v. 29. Sept. 1908 bestimmt, daß die legitime Promulgation aller päpstlichen Konstitutionen, Gesetze, Dekrete und anderen Beschlüsse der Päpste, Kongregationen und Offizien ausschließlich durch das mit dem Jahre 1909 in Rom erscheinende Amtsblatt vollzogen werde.

§ 11. Subjekt des menschlichen Gesetzes.

1. Subjekt des menschlichen Gesetzes sind alle und bloß diejenigen, welche der gesetzgebenden Gewalt untergeben und des Vernunftgebrauches mächtig sind (omnes et soli subditi, rationis ac doli capaces). Das Gesetz setzt also voraus 63

1) ein vernünftiges Wesen, das auch wenigstens den habituellen Vernunftgebrauch hat; denn nur solche können zum sozialen Wohle etwas beitragen.

a) Unmündige und des Vernunftgebrauches dauernd Unfähige, z. B. Wahnsinnige, Blödsinnige, sind weder aktiv noch passiv an das menschliche Gesetz gebunden, d. h. sie brauchen es selbst nicht zu erfüllen, weil sie einer sittlichen Leistung überhaupt nicht fähig sind, und können auch zu Handlungen gegen dasselbe veranlaßt werden (Lex seu praeceptum est vinculum rationis. Cf. S. Th., De verit. qu. 17. a. 3), z. B. man kann ihnen am Abstinenztage Fleisch vorsetzen, am Feiertag Arbeit befehlen, vorausgesetzt, daß dadurch kein Ärgernis gegeben wird. Doch soll man Kinder, selbst wenn sie nur unvollkommenen Vernunftgebrauch haben, schon deswegen nicht zur Übertretung des Kirchengesetzes anhalten, weil sehr viel daran liegt, daß sie von frühester Jugend an das Joch des Herrn tragen lernen. — Wenn es sich um eine günstiges Gesetz handelt, welches keine Last auflegt, sondern nur eine Gnade verleiht, können auch solche die Wohltat des Gesetzes genießen.

b) Zeitweilig des Vernunftgebrauches Beraubte, z. B. Schlaftrunkene, Berauschte, partiell Wahnsinnige, sind zwar nicht fähig, das Gesetz aktuell zu erfüllen oder dagegen zu sündigen, fallen aber passiv darunter, d. h. sie dürfen nicht zu Handlungen gegen dasselbe veranlaßt werden, z. B. die Frau darf ihrem trunkenen Ehemann am Freitag kein Fleisch vorsetzen.

Für die kirchlichen Gesetze sieht man in der Regel das vollendete siebente Lebensjahr als die Zeit an, wo der entsprechende Vernunftgebrauch eintritt, ausgenommen jene Gesetze, welche erst ein späteres Alter erfordern, z. B. die Osterkommunion, das Jejunium. Im Zweifel, ob der Vernunftgebrauch vorhanden sei, ist nach dem siebenten Lebensjahre ein Kind durch die Kirchengebote verpflichtet, wenn der Zweifel ein negativer ist, nicht aber, wenn er positiv ist. Ob die Kinder vor dem siebenten Lebensjahre, wenn sie den Vernunftgebrauch bereits erlangt haben, an die kirchlichen Gesetze gebunden sind, z. B. die Sonntagsmesse besuchen müssen, wird vom hl. Alfons (l. 4. n. 270) u. a. bejaht, von anderen nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 147. a. 4) verneint, weil das Gesetz auf dasjenige schaut, was gewöhnlich eintritt. Doch wären sie probabilius (gegen eine probabilis) an das Gebot der jährlichen Beichte gebunden, wenn sie sich vor dem siebenten Lebensjahre einer Todsünde bewußt wären; denn dieses Gebot ist bloß nähere Bestimmung des göttlichen Gebotes, Buße zu tun über seine Sünden. Praktisch hat bei uns auch diese Frage kaum je Bedeutung, wo nicht die Todesgefahr hinzutritt. Allgemein angenommen wird, daß Kinder vor dem siebenten Lebensjahre die auf die Übertretung gesetzten Strafen nicht infurrieren, wofern das Gesetz dies nicht ausdrücklich ausspricht, z. B. die Exkommunikation wegen Verletzung der Nonnenklausur trifft Kinder vor dem siebenten Lebensjahre nicht, obwohl von dieser Zensur auch die Eheunmündigen (impuberes) betroffen werden, wenn sie den Vernunftgebrauch haben.

64 2) Das Gesetz setzt voraus, daß der Betreffende der gesetzgebenden Gewalt auch unterworfen sei. Fällt auch der Gesetzgeber unter das Gesetz? In solchen Staaten, wo ein aristokratisches, demokratisches oder konstitutionelles Regierungssystem gilt, fallen auch die einzelnen Mitglieder des gesetzgebenden Körpers unter das Gesetz, z. B. die Mitglieder der Parlamente, der Ordensgeneral betreffs der auf dem Ordenskapitel gegebenen Gesetze, der Präsident einer Republik, der Metropolitan betreffs der Gesetze der Diözesansynode, nicht aber der Papst betreffs der Gesetze eines allgemeinen Konzils, weil er über demselben steht. Außerdem sind zu unterscheiden 1) Gesetze, welche auf den Gesetzgeber, z. B. Papst, König, unbeschadet ihrer Würde, keine Anwendung finden können, z. B. das Verbot, Waffen zu tragen, für den König; an diese ist er nicht gebunden; 2) Gesetze, welche auch auf ihn Anwendung finden können. An diese ist er zwar nicht durch sein eigenes Gesetz, aber durch das Naturgesetz gebunden, jedoch nur directive, nicht coactive, d. h. weil es sich geziemt, daß das Haupt sich den Gliedern konformiere, und weil sein Beispiel den Gehorsam in wirksamster Weise fördert, ist er zwar gehalten, sein eigenes Gesetz zu erfüllen, verfällt aber nicht der

durch das Gesetz bestimmten Strafe; denn niemand kann eigentlich gegen sich selbst Zwangsgewalt ausüben.[1]

Abgesehen von schwerem Ärgernis oder Schaden anderer ist die Übertretung seines eigenen Gesetzes für ihn nur eine läßliche Sünde; unter den Umständen aber, unter welchen der Untergebene erlaubterweise um Dispens nachsuchen könnte, ist der Obere frei. Immer aber fordert die Gerechtigkeit eine Gleichstellung des Gesetzgebers mit den Untergebenen, wo es sich um Abschließung von Verträgen, also um Gegenstände der Gerechtigkeit im engeren Sinne handelt.

2. Subjekt des kirchlichen Gesetzes. Den Kirchengesetzen sind 65
unterworfen alle und nur die Getauften. Die Ungetauften haben nur die Pflicht, in die Kirche einzutreten. 1. Cor. 5. 12: Quid mihi de iis, qui foris sunt, iudicare? Darum sind an die Kirchengesetze gebunden: 1) Die Exkommunizierten, Suspendierten, außer wenn die Exkommunikation die gebotene Handlung, z. B. die Anhörung der Pflichtmesse, selbst untersagt; denn niemand soll aus seiner Bosheit Vorteil ziehen. 2) Häretiker und Schismatiker. In der Praxis jedoch und in den einzelnen Fällen kann man die Übertretung der Kirchengebote ihnen nicht mit Sicherheit zur Sünde anrechnen, a) weil sie sich aus unüberwindlicher Unwissenheit nicht an die Kirchengebote gebunden erachten, selbst wenn sie vielleicht die Pflicht erkennen, in die Kirche einzutreten, b) weil die Kirche sie zwar unter einer Sünde verpflichten kann, aber in der Regel sie nicht so verpflichten will. Dagegen sind die noch nicht Getauften, auch die Katechumenen, den Kirchengesetzen nicht unterworfen. So sind also die mit einem bloß kirchlichen Ehehindernisse abgeschlossenen Ehen der Protestanten ungültig, die der Juden, Ungläubigen gültig. — Insofern die Kirche auch Erklärerin des göttlichen Gesetzes ist, gelten derartige Gebote auch für alle außer der Kirche Stehenden, wenigstens wenn sie die Wahrheit erkannt haben.

3. Die Kleriker als Subjekt des weltlichen Gesetzes: 66
1) Sicher steht der Papst, auch abgesehen von seinem weltlichen Besitz und der Souveränität, nach göttlichem Recht unter keinem menschlichen Gesetz. Höchstens kann er sich selbst faktisch in jederzeit widerruflicher Weise unterwerfen, wie der Papst auch in den ersten Jahrhunderten den römischen Kaisern de facto, nicht de iure unterworfen war.

---

[1] S. Ambros., ep. 21 ad Valent. Imp. n. 9: Quod cum praescripsisti aliis, praescripsisti et tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse custodiat. S. Th. 1. 2. q. 96. a. 5. ad 3: Nullus proprie cogitur a seipso etc.

2) Die Bischöfe und auch die Kleriker kann der Papst von der weltlichen Jurisdiktion eximieren, wenn man nicht sagen will, daß die Bischöfe als principes ecclesiae eximiert seien.

3) In den Dingen jedoch, welche den bürgerlichen Verkehr und die Gerechtigkeit im engeren Sinne betreffen, ist der Kleriker wenigstens insoweit an die bürgerliche Gesetzgebung gebunden, als es die Verhütung von Ärgernis oder von Schaden für den Nebenmenschen fordert. Auch in den übrigen Dingen kann die frühere Exemtion entweder durch ausdrücklichen Verzicht (in den Konkordaten) oder durch stillschweigende Zustimmung des Papstes aufgehoben sein. Daraus folgt aber nicht, daß die Kleriker formell diesen Gesetzen unterworfen sind; es genügt, daß sie materiell daran gebunden sind, die formelle Verpflichtung aber sich auf den Willen der Kirche oder des Papstes zurückführt. In den Dingen, welche die Würde des Klerikalstandes verletzen, z. B. der Militärdienst, und in welchen der römische Stuhl die Kleriker formell und materiell eximiert wissen will, kann keine weltliche Autorität rechtlich Gewalt über sie ausüben (Lehmkuhl, Th. m. I. 139).[1]

67 4. Subjekt der partikulären (weltlichen oder kirchlichen) Gesetze. Soweit die Gesetze bloß für bestimmte Berufsklassen oder Stände gegeben sind, unterliegen ihnen diejenigen, welche dem Berufe oder Stande angehören. Den lokalen (partikulären) Gesetzen sind alle diejenigen unterworfen, welche am betreffenden Ort ein Domizil oder Quasidomizil haben. Ein Domizil (eigentlicher Wohnsitz) bezeichnet den Ort, wo jemand sich niedergelassen hat, in der Absicht, dort ständig seinen Aufenthalt zu nehmen.[2] Die Tatsache der Niederlassung und die Absicht, ständig dort zu wohnen, müssen beide vereinigt sein, um ein Domizil zu begründen; dagegen reicht der bloße Haus- oder Güterbesitz oder der Geburtsort als solcher ohne persönliche Niederlassung nicht hin. Doch kann die Absicht, ein Domizil zu erwerben, im Zweifel erschlossen werden aus dem dauernden Aufenthalt, aus dem Erwerb liegender Güter, aus der Übertragung des größeren Teils der Güter an den betreffenden Ort. Ein Quasidomizil (uneigentlicher Wohnsitz) wird begründet durch die

[1] Pius IX. Syll. pr. 32: Absque ulla naturalis iuris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas, qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur.

[2] Erklärend fügen die Autoren bei: „so daß man von ihm sagen kann, er sei nicht daheim oder er sei auf Reisen, wenn er nicht da ist". (Cf. L. 7. Cod. de incolis X. 39.)

für den größeren Teil des Jahres („maiorem anni partem", S. C. Off. 2. Mai 1877) beabsichtigte und vollzogene Niederlassung an einem Orte. Der einfache Aufenthalt, mag er auch mehrere Wochen dauern, ohne die Absicht, dort dauernd zu bleiben, reicht nicht hin, um ein Quasidomizil zu begründen. Doch gilt in foro externo ein faktischer Aufenthalt von einem Monate als Beweisgrund für die Absicht, dort ein Quasidomizil zu begründen.[1] Da ein Domizil auch durch eine längere Entfernung vom Wohnsitze nicht verloren geht, so kann es sehr leicht geschehen, daß jemand nicht nur an einem Orte ein Domizil und am anderen ein Quasidomizil, sondern auch ein doppeltes Domizil hat, z. B. jemand, der zwei Wohnhäuser in verschiedenen Pfarreien hat und bald in dem einen, bald in dem anderen wohnt.[2] Es kann jemand auch ein gesetzliches Domizil (domicilium legale) haben, wie die Frau das Domizil des Mannes erwirbt, die Kinder das Domizil der Eltern haben, bis sie selbständig geworden sind und sich der väterlichen Gewalt entziehen; ähnlich das Mündel das Domizil des Vormundes. Domizil und Quasidomizil werden verloren durch das wirkliche Verlassen des Ortes mit der Absicht, nicht mehr zurückzukehren, auch wenn man noch kein neues Domizil erworben hat. — Wer gar kein Domizil hat, entweder weil er nie eines gehabt oder nach Aufgeben des ersten ein neues noch nicht gegründet hat (z. B. die Braut, die für immer das väterliche Haus verlassen, aber am Wohnorte ihres zukünftigen Gatten noch nicht eingetroffen ist; der Beamte, der bei einer Versetzung zwar den bisherigen Wohnort verlassen hat, an den neuen Wohnort aber erst nach Ablauf seines Urlaubs übersiedelt),[3] heißt vagus, vagabundus, heimatlos. Peregrini, forenses, viatores, Fremde sind solche, welche nur einige Tage oder doch den kürzeren Teil des Jahres außerhalb ihres Territoriums zubringen in der Absicht, in ihr früheres Domizil wieder zurückkehren.

Es gelten nun betreffs der vagi und peregrini folgende Grundsätze:

1) Für die Zeit ihrer Abwesenheit sind sie an die in ihrem Do- 68
mizil geltenden partikulären Gesetze nicht gebunden, wenn sie nur physisch

[1] Für die Ehe hat Pius X. durch das Dekret „Ne temere" einen Aufenthalt von einem Monat als die Zuständigkeit begründend erklärt.

[2] Ein Domizil in einer Diözese hat man nur dadurch, daß man in einer Pfarrei ein Domizil erwirbt.

[3] Dies kann besonders auch gelten von den Mietbewohnern großer, in mehrere Pfarrbezirke geteilten Städte, welche ihre Wohnung oft wechseln.

und moralisch abwesend sind, z. B. das Gebot der Sonntagsruhe und der Pflichtmesse verpflichtet den nicht, welcher am Feste des betreffenden Orts- oder Diözesanpatrons außerhalb der Gemeinde oder der Diözese sich befindet. Als moralisch anwesend wird angesehen, a) wer gesetzlich anwesend sein mußte, z. B. der Benefiziat, der seine Residenzpflicht nicht hält, b) wer gegen das eigene Territorium sich verfehlt, z. B. im Auslande eine Verschwörung anzettelt, oder c) Rechtsgeschäfte abschließt über Güter, die im eigenen Territorium liegen, z. B. im Auslande sein Haus und seine Güter verkauft. Was vom Aufenthalt in fremdem Territorium gilt, gilt auch vom Aufenthalt an einem exemten Orte. Probabiliter gelten auch hierin die Kirchen und Klöster der Regularen als exemt.

2) Nach der wahrscheinlicheren und gewöhnlicheren Meinung sind sie auch an partikuläre Gesetze des fremden Territoriums, durch welches sie gerade kommen, in der Regel nicht gebunden, selbst wenn im fremden Territorium dasselbe Partikulargesetz besteht wie im eigenen, können aber von den dort bestehenden lokalen Privilegien und Dispensen Gebrauch machen, z. B. sie brauchen an sich einen dort gefeierten Festtag nicht mitzuhalten, können aber die dort bestehenden Fastendispensen gebrauchen. Doch sind vagi und peregrini den Gesetzen des fremden Territoriums unterworfen:

a) bei Gefahr eines Ärgernisses,

b) bei einem Gesetz gemeinen Rechtes, wovon dieselben durch ein lokales Privilegium im eigenen Territorium frei waren; dagegen begleiten persönliche Dispensen oder persönliche Privilegien den peregrinus auch außerhalb seines Territoriums, z. B. wenn man in der eigenen Diözese vom allgemeinen Fastengebot dispensiert ist, muß man in der fremden Diözese, wo nicht dispensiert ist, das allgemeine Fastengebot beobachten; wenn man dagegen aus Krankheit, Schwächlichkeit, d. h. aus persönlichen Gründen, vom Abstinenzgebot dispensiert ist, kann man diese Dispens überall auch in fremden Diözesen gebrauchen,

c) bei Abschließung von Kontrakten und Verurteilung von Verbrechen,

d) bei Gesetzen, die gerade für die vagi und peregrini gegeben sind, z. B. Zollgesetze, Bestimmungen über den Aufenthalt von Ausländern.

3) Wer das allgemein geltende kirchliche Gesetz schon einmal in seinem Territorium erfüllt hat, braucht es, abgesehen von Ärgernis, nicht

zum zweitenmal an einem fremden Orte zu beobachten, an welchem es erst später verpflichtet.

Z. B. wer die Vigilfasttage während des Jahres beobachtet hat, braucht nicht in einer anderen Diözese die Adventsfasttage zu halten, in welche dort die Vigilfasttage umgewandelt sind. Nach einer milden und probablen Auffassung braucht aber auch derjenige, welcher sich an Vigilfasttagen in einer Diözese befindet, wo diese in Adventsfasten umgewandelt sind, die in der eigenen Diözese noch bestehenden Vigilfasttage nicht zu halten; aber ebensowenig die Adventsfasten, wenn er im Advent sich wieder in der eigenen Diözese befindet, wo die Adventsfasten nicht bestehen, wenn so auch das Kirchengesetz von ihm gar nicht erfüllt wird. Der Grund liegt darin, daß die Kirche nicht will, daß er allein am bestimmten Tage zu fasten verpflichtet sei, während alle übrigen frei sind.

4) Erlangen vagi und peregrini ein Domizil oder Quasidomizil, so sind sie sogleich an die Gesetze des Sprengels gebunden und heißen advenae.

5) Wenn jemand das eigene Territorium in fraudem legis, d. h. gerade in der Absicht verläßt, um vom Gesetze frei zu sein, so sündigt er nicht gegen dieses Gesetz, wenn das Gesetz nur nicht ausdrücklich die fraus legis, Umgehung des Gesetzes, verbietet.

Z. B. wenn jemand am Feiertage in eine Nachbargemeinde geht, wo wegen eines Festtages von der Abstinenz dispensiert ist, so sündigt er durch das Fleischessen nicht gegen das Abstinenzgebot, auch wenn er nicht des Festtages, sondern nur des Fleischessens wegen hingeht. Der Satz: Nemini fraus sua debet patrocinari findet hier keine Anwendung, weil er nur sein Recht gebraucht, und Nullus videtur dolo facere, qui iure suo utitur. Doch wird hier leicht eine läßliche Sünde der Leichtfertigkeit, Unenthaltsamkeit begangen, unter Umständen kann auch schweres Ärgernis gegeben werden.

§ 12. Die Verbindlichkeit des menschlichen Gesetzes.

1. Jedes Gesetz verpflichtet im Gewissen und zwar entweder unter 69
einer Schuld oder unter einer Strafe oder unter Schuld und Strafe zugleich. Das natürliche und positiv-göttliche Gesetz bindet unter Schuld und göttlicher Strafe, das menschliche Gesetz in der Regel unter einer Schuld und göttlichen Strafe, meistens auch unter einer menschlichen, d. i. unter der vom kirchlichen oder weltlichen Gesetz bestimmten Strafe.

Es ist nicht erforderlich, daß der Obere die Verpflichtung im Gewissen ausdrücklich ausspreche; denn eben damit, daß er beabsichtigt, von der gesetzgebenden Gewalt Gebrauch zu machen, beabsichtigt er zugleich, unter einer Sünde zu verpflichten, weil zwischen dem Gebrauch der von Gott

abgeleiteten Gewalt und der Verpflichtung unter einer Schuld ein wesentlicher Zusammenhang besteht. Die Verpflichtung geht also sogleich aus dem Naturgesetz in das menschliche und von da in die Seele des Untergebenen über, sobald das Gesetz promulgiert ist. Darum bindet das Gesetz mit innerer Kraft, auch wenn uns die äußere Gewalt gar nicht erreichen kann. Diese Verbindlichkeit eignet auch dem vom weltlichen Gesetzgeber erlassenen Gesetze und zwar selbst dann, wenn es sich um einen ungläubigen Gesetzgeber handelt, welcher sich um Gott und Gewissen nicht kümmert. Denn 1) Rom. 13. 5: Ideo necessitate subditi estote, non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam. 2) S. Th. 1. 2. q. 96. a. 4: Leges positae humanitus . . . si iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur. Die gesetzgebende Gewalt kann ohne die Verpflichtung im Gewissen ihren Zweck nicht erreichen, weil die Untergebenen sich der äußeren Strafverfolgung leicht entziehen können. — Dem entgegen lehrten die Waldenser, Wiedertäufer, Altlutheraner, der menschliche Gesetzgeber, sei es der weltliche oder kirchliche, habe an sich keine Gewalt, das Gewissen des Christen zu binden, außer etwa wenn er jene Umstände bezeichnet und bestimmt, unter welchen das natürliche oder göttliche Gesetz verpflichtet.

70 2. Art der Verpflichtung. Das Gesetz verpflichtet in der Regel nicht mit schwerem Schaden (cum gravi damno) für den Untergebenen; denn die Erfüllung des Gesetzes muß nicht bloß physisch, sondern auch moralisch möglich sein. „Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum.“ Dies gilt selbst vom positiv-göttlichen Gesetz (z. B. der materiellen Vollständigkeit der Beichte) und von den affirmativen Geboten des Naturgesetzes. Ohnehin hat der menschliche Gesetzgeber nicht die Gewalt, über Leben und Gesundheit, Glücksgüter der Untergebenen zu verfügen, wo nicht höhere Rücksichten dazu nötigen. Doch muß es ein wirklich schwerer Schaden sein im Vergleich mit dem durch das Gesetz zu erreichenden Zweck; denn sonst wäre es um alle Gesetze geschehen, die an sich schon eine schwere Belastung mit sich bringen, z. B. Steuergesetze, Fastengebot. Die entschuldigende Ursache aber muß um so wichtiger sein: 1) je größer das Übel ist, das aus der Übertretung folgt, 2) je wichtiger die Sache in sich, und 3) je höher die Autorität ist, welche das Gesetz auferlegt hat. Nur eine scheinbare Ausnahme sind die Fälle, in denen das menschliche Gesetz auch mit schwerem, ja äußerstem Nachteil verpflichtet:

1) wo es das Gemeinwohl fordert (z. B. der Soldat auf seinem Posten im Kriege) oder das ewige Heil des Nebenmenschen, der sich selbst nicht helfen kann (z. B. Verpflichtung des Seelsorgers, dem Sterbenden beizustehen),

2) wo die Verletzung des Gesetzes zur Verachtung Gottes, der Religion, der Kirche oder kirchlichen Gewalt, zum öffentlichen Ärgernis gereichen würde; denn in diesen Fällen gründet sich die Verpflichtung nicht sowohl auf das positive als auf das natürliche Gesetz, nach welchem das Ganze dem Teil, das Höhere dem Niederen vorgeht. So wollte 2. Macch. c. 6 Eleazar lieber sterben, als auch nur zum Schein Schweinefleisch essen.

3. Schwere der Verpflichtung. Die Gesetze im allgemeinen 71
verpflichten entweder unter einer schweren oder unter einer läßlichen Sünde, und die rechte Regel der Vernunft verlangt, daß die aufgelegte Verpflichtung auch der Bedeutung des Gegenstandes entspreche, daß also regelmäßig Bedeutendes unter schwerer, Unbedeutendes unter leichter Verletzung aufgelegt werde. Im einzelnen erkennt man die Schwere der Verpflichtung:

1) aus der Wichtigkeit des Gegenstandes (ex gravitate materiae), wenn er bedeutend ist, sei es inbezug auf seine Quantität (z. B. eine große Summe beim Diebstahl) oder inbezug auf seine Qualität (z. B. Diebstahl einer konsekrierten Hostie oder einer kostbaren Reliquie), oder inbezug auf einen anderen gewichtigen Umstand (z. B. Schlagen der Eltern);

2) aus der Wichtigkeit des zu erreichenden Zweckes, auch wenn die Sache an sich unbedeutend wäre (ex gravitate finis), z. B. das ieiunium naturale, die Vermischung von Wasser und Wein beim hl. Meßopfer;

3) aus dem Ernst der Worte (ex gravitate verborum). So bezeichnen die Worte: praecipio, mando, impero, iubeo, prohibeo, interdico an sich eine strikte Verpflichtung, die bei einem bedeutenden Gegenstand eine schwere ist, die Worte: ordinamus, sancimus, statuimus eine nicht strikte Verpflichtung. Die Worte: debet, oportet, fac, abstine, caveant, ne audeant, tenetur bezeichnen nicht immer eine gewisse Verpflichtung, sind also aus dem Kontext und der Gewohnheit zu erklären. Reuter, Th. m. p. I. n. 152; Lehmkuhl I. 149;

4) aus der Schwere der angedrohten Strafe (ex gravitate poenae), z. B. der Exkommunikation, Todesstrafe. Doch gilt dies nicht immer, insofern der Obere zuweilen durch die Schwere der Strafe da nachhelfen will, wo eine Gewissenspflicht von den Untergebenen nicht anerkannt wird (S. Alf. l. 4. n. 616; l. 1. n. 147). Beim weltlichen

Gesetzgeber spricht also da, wo zwischen der Gesetzesübertretung und der Schwere der Strafe kein Verhältnis besteht, die Präsumtion dafür, daß es ein Pönalgesetz sei (Salm. tr. 26. c. 7. n. 6). Dabei kann es sehr leicht sein, daß die nämliche Sache vom kirchlichen Gesetz unter schwerer Verpflichtung vorgeschrieben ist, nicht so vom weltlichen Gesetze; denn beide haben verschiedenen Zweck;

5) aus dem gemeinsamen Urteil vernünftiger Männer und der allgemeinen Anschauung über eine Sache (ex iudicio prudentium et communi sensu).

72 4. Aus dem Gesagten ergibt sich weiter:

1) Das natürliche und das positiv-göttliche Gesetz kann in einer wichtigen Sache nicht unter einer läßlichen Sünde verpflichten, weil dies direkt der rechten Ordnung und dem göttlichen Willen widerstreitet; dagegen kann nach der wahrscheinlicheren Ansicht das rein menschliche Gesetz (Befehl) in einer bedeutenden Sache unter einer läßlichen Sünde verpflichten; denn was der Gesetzgeber gar nicht vorzuschreiben brauchte, ist auch einer leichten Verpflichtung fähig; und die Art zu verpflichten hängt wie das Gesetz selbst vom freien Willen des Gesetzgebers ab.

2) Das natürliche und positiv-göttliche Gesetz kann in einer in jeder Hinsicht unbedeutenden Sache nicht unter schwerer Sünde verpflichten. Ebenso lehren die Theologen übereinstimmmend, daß das menschliche Gesetz in einer in jeder Hinsicht unbedeutenden Sache, d. h. in einer nach Gegenstand, Umständen und Zweck unbedeutenden Sache, nicht eine schwere Verpflichtung auferlegen könne; denn da bloß Gott etwas zur Bedingung der ewigen Seligkeit machen kann, so ist nicht anzunehmen, daß er ein solches Mißverhältnis zwischen einer leichten Sache und einer schweren Sünde approbiert; ohnehin wäre wegen dieses Mißverhältnisses das Gesetz ungerecht, es würden unzählige schwere Sünden veranlaßt, und so wäre das Gesetz gegen das Gemeinwohl.

73 5. Gesetzesverachtung (contemptus legis). Sie ist

1) eine materielle, wenn jemand das Gesetz übertritt, weil er seiner Leidenschaft nachgibt. Sie fällt zusammen mit der Gesetzesübertretung selbst und ist schwere oder leichte Sünde je nach der Verpflichtung;

2) eine formelle, wenn man das Gesetz übertritt, weil es Gesetz ist, oder weil man die öffentliche Gewalt verachtet, von welcher es herkommt. Sie ist auch in unbedeutenden Dingen immer Todsünde, weil die Verachtung sich gegen die Gewalt selbst und damit gegen deren

Ursprung, d. i. Gott selber richtet (Luc. 10. 16). Dies gilt selbst von der formellen Verachtung der von Gott oder der Kirche uns vorgelegten geratenen Handlungen, z. B. des Ordensstandes, des Gebrauches des Weihwassers. Doch ist festzuhalten, daß die bloße, auch oftmalige Wiederholung der Sünde aus der nämlichen oder einer ähnlichen Ursache noch keine formelle Gesetzesverachtung in sich schließt, wenn sie auch dazu disponiert (S. Th. 2. 2. q. 186. a. 9. ad 3). Ebenso kann die Gesetzesverachtung von einer schweren Sünde entschuldigt werden: a) wenn man nicht das Gesetz, sondern nur die vorgeschriebene Sache verachtet, weil man sie für unbedeutend hält; b) wenn die Verachtung den Oberen nicht als Oberen trifft, sondern als einen unwissenden, rohen, unklugen Menschen; c) wenn der Akt unüberlegt wäre, wie z. B. sehr oft der Trotz bei Kindern. Darum wird nach dem hl. Alfons (n. 142) selten eine schwere Sünde wegen der Gesetzesverachtung gegeben sein, außer bei denjenigen, die fortwährend eine widerspenstige, auflehnende Gesinnung gegen jede Gewalt haben.

§ 13. Die Erfüllung des Gesetzes.

1. Zeit der Erfüllung: 1) Hat der Gesetzgeber keine Zeit für 74
die Erfüllung des Gesetzes bestimmt, so ist die Zeit nach dem vernünftigen Urteil rechtschaffener, einsichtsvoller Menschen zu bestimmen. 2) Hat das Gesetz eine Zeit bestimmt, so ist diese einzuhalten. Die Zeitbestimmung aber ist entweder

a) ad finiendam obligationem, wenn die Verpflichtung nur während der angegebenen Frist besteht, also die Gesetzeserfüllung nur während derselben möglich ist, weil der Gesetzgeber nur diese Zeit will, oder die Zeit gerade Grund des Gebotes ist, z. B. das Gebot der Pflichtmesse an Sonn- und Feiertagen, Abstinenz-, Fastengebot, das tägliche Breviergebet. Antizipation und Nachholung sind hier weder geboten, noch möglich, z. B. es kann jemand zwar am Montag die hl. Messe hören aus Andacht, zur Buße, nicht aber als nachträgliche Erfüllung des Kirchengebotes;

b) ad urgendam vel sollicitandam obligationem, wenn die Zeit nicht in solcher Weise zum Wesen des Gesetzes gehört, so daß die Verpflichtung auch nach dem festgesetzten Termine noch besteht und ihre Erfüllung fordert, z. B. die jährliche Beichte, die Zahlung einer vertragsmäßigen Schuld.

75 2. Gleichzeitige Erfüllung mehrerer Gebote:

1) Durch verschiedene gleichzeitig gesetzte Akte kann man mehrere Gebote erfüllen, wenn nur die Akte unter sich nicht unverträglich sind und das Gesetz nicht eine verschiedene Zeit verlangt. So kann man z. B. am Sonntage während der Pflichtmesse sein Brevier beten oder die auferlegte Buße verrichten.

2) Man kann durch einen einzigen Akt mehrere Gesetze gleichzeitig erfüllen, wenn weder die Natur des gebotenen Gegenstandes, noch der Wille des Gesetzgebers dagegen Einspruch erhebt, d. h. wenn sich die verschiedenen Gebote auf den nämlichen Gegenstand beziehen und das gleiche Motiv haben, z. B. die Anhörung der hl. Messe an einem Feiertag, der auf einen Sonntag fällt; die Bezahlung einer Schuld, wozu man sich außerdem durch einen Eid verpflichtet hat und vom Beichtvater angehalten wird. Das Entscheidende ist hier immer die Intention des Gesetzgebers, die entweder bekannt ist oder aus den Umständen erschlossen wird.

3) Wenn es sich aber um verschiedene Pflichten der Gerechtigkeit im engeren Sinne handelt oder wenn die Absicht des Gesetzgebers eine Wiederholung des Aktes verlangt oder wenn die Gebote ganz verschiedenen Motiven entspringen, so kann durch eine einmalige Handlung den Gesetzen nicht genügt werden.

Z. B. wer einem anderen 100 Mk. schuldet wegen eines Darlehens und 100 Mk. wegen eines Kaufes, kann nicht durch eine einmalige Zahlung von 100 Mk. genügen; ebenso kann man ein als Buße auferlegtes Fasten nicht an einem ohnehin schon gebotenen Fasttage abmachen. Wenn aber jemand gelobt oder als Buße erhalten hätte, einen ganzen Monat die hl. Messe zu hören, so genügt er an den Sonntagen auch durch die Pflichtmesse, wenn eine gegenteilige Intention nicht feststeht.

76 3. Kollision der Pflichten. Da jedes Gesetz zuletzt im Willen Gottes gründet, hat auch jede Pflicht als höchsten Pflichttitel den Willen Gottes. Da aber dieser sich niemals widersprechen kann, kann es im eigentlichen Sinne einen Widerstreit, eine Kollision der Pflichten nicht geben. Die Pflichtenkollision gründet nur in der Befangenheit und Unwissenheit des menschlichen Geistes, welcher nicht unterscheiden kann, welche von zwei anscheinend zu gleicher Zeit drängenden Verpflichtungen im konkreten Falle zu erfüllen ist. Aus der Natur der Sache ergibt sich, daß nie negative Pflichten mit negativen, sondern nur die affirmativen unter sich oder mit negativen kollidieren. Für die Lösung gelten folgende Sätze:

1) Das (absolut) negative Gesetz geht dem affirmativen vor; denn

lex negativa obligat semper et pro semper; lex affirmativa semper, sed non pro semper, z. B. ich darf nicht stehlen, um Almosen zu geben.

2) Das Naturgesetz geht dem positiv-göttlichen und menschlichen, das positiv-göttliche dem menschlichen vor, z. B. das positiv-göttliche Gesetz, das angefangene Opfer zu vollenden, geht dem kirchlichen Gebot des ieiunium naturale, das natürliche Gebot, Ärgernis zu verhüten, dem positiv-göttlichen Gebot, das Opfer zu vollenden, vor. Unter den menschlichen Gesetzen steht ein Gesetz um so höher, je höher der Zweck ist, dem es dient, und je notwendiger es zu dessen Verwirklichung ist.[1]

3) Das Gesetz des höheren Gesetzgebers geht dem des niederen vor, z. B. das Gesetz des Papstes dem des Bischofs.

4) Rechtspflichten gehen an sich den Liebespflichten (z. B. Schulden-bezahlen dem Almosengeben, wenn nicht der Arme sich etwa in äußerster Not befindet), gewisse Pflichten den zweifelhaften vor.

5) Sind die Gesetze von gleicher Art und Würde, so sind die Folgen der Gesetzesübertretung zu beachten.

4. **Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen.** Die physische oder 77
moralische Unmöglichkeit entschuldigt von der Erfüllung des Gesetzes (s. o. S. 70). Es fragt sich nun, ob derjenige, welcher das Ganze nicht erfüllen kann, verpflichtet sei, den ihm möglichen Teil zu erfüllen.

1) Ist der Gegenstand unteilbar, so ist derjenige, welcher das Gesetz nicht ganz erfüllen kann, auch nicht zum Teile verpflichtet. Gleiches gilt auch, wenn man zum Teil von der Erfüllung des Gesetzes entschuldigt ist.

So gilt das Jejunium als unteilbar; wer also mit oder ohne Schuld sich bereits zweimal ersättigt hat, braucht nicht weiter zu fasten, weil er die einmalige Sättigung nicht mehr einhalten kann; ebenso wer am Morgen voraussieht, daß er am Abend in einer Diözese sein werde, wo vom Jejunium dispensiert ist, darf auch unter Tags in der eigenen Diözese, wo nicht dispensiert ist, sich mehrmals sättigen.

2) Ist der Gegenstand teilbar, so ist, wer das Ganze nicht erfüllen kann, wenigstens zum Teile verpflichtet, z. B. das Breviergebet. Innoc. XI. pr. 54. So gilt die Abstinenz als teilbar: wer darum am Freitag mit oder ohne Schuld einmal Fleisch gegessen hat, darf darum nicht öfter essen. Im Zweifel, ob auch nur die teilweise Erfüllung möglich sei, ist man ganz frei. Bei Erfüllung des Gesetzes gilt im allgemeinen der Satz: Parum pro nihilo reputatur, z. B. eine kleine Auslassung im Offizium, geringe Versäumnis bei der hl. Messe, wenn nicht der

[1] Pruner, M.-Th. 3. Aufl. S. 101.

Akt physisch genau bestimmt ist, wie z. B. beim Gebot der Nüchternheit vor der hl. Kommunion.

78 5. Die Umgehung des Gesetzes. Ist es erlaubt, ein Hindernis zu setzen, welches uns die Erfüllung des Gesetzes unmöglich macht, also von dessen Verbindlichkeit befreit? Die Frage kehrt auch in anderer Form wieder, ob man nämlich sich vom Gesetz entschuldigen könne, wenn man die entschuldigende Ursache selbst herbeigeführt hat. Die Frage kann sich nur auf das menschliche Gesetz beziehen, weil die Verbindlichkeit des natürlichen und positiv-göttlichen Gesetzes universal ist nach Raum und Zeit. Auch solche allgemein kirchliche Gesetze, welche an kein Territorium gebunden sind, stehen hier nicht in Frage. Man hat hier zu unterscheiden

1) Ursachen, welche uns ganz außerhalb des Gesetzes stellen (causae eximentes), z. B. das betreffende Territorium verlassen, und solche, welche die Verbindlichkeit des Gesetzes nicht aufheben, wohl aber dessen Erfüllung hindern (causae impedientes), z. B. an einem Sonntag sich an einen Ort begeben, wo man die hl. Messe nicht hören kann.

2) Diese Ursachen können ferner direkt oder indirekt gesetzt werden, nämlich entweder mit der ausdrücklichen Absicht, sich dem Gesetze zu entziehen, oder aus einem anderen Grunde, wobei man jedoch das Eintreten des Hindernisses voraussieht.

3) Ferner begründet es einen Unterschied, ob das Gesetz jetzt schon oder in nächster oder erst in entfernterer Zeit verpflichtet. Es gelten nun folgende Sätze:

1) Man kann ohne Sünde Ursachen setzen, welche ganz von der Erfüllung des Gesetzes befreien (c. eximentes), und zwar auch direkt und zunächst, wofern nicht ein spezielles Verbot entgegensteht, wie z. B. bei der Reservation.

Das Gesetz verpflichtet zwar, daß man es erfülle, solange man Untergebener ist, nicht aber an sich, daß man Untergebener bleibe, z. B. man kann am Feiertage morgens die Gemeinde verlassen und sich an einen Ort begeben, wo kein Feiertag ist, ohne daß man eine hl. Messe zu hören braucht; würde man aber erst nach der Zeit, zu welcher der einzige Gottesdienst ist, die Gemeinde verlassen, so müßte man diesem Gottesdienste beiwohnen; denn zu der Zeit, wo die Erfüllung des Gebotes drängt und einzig möglich ist, steht man noch unter dem Gesetze (andere bestreiten dies letztere).

2) Es ist Sünde, direkt eine Ursache zu setzen oder nicht zu entfernen, welche die Gesetzeserfüllung verhindert, gleichviel ob das Gesetz jetzt oder erst später drängt.

z. B. eine Reise machen, gerade damit man am Sonntag die heil. Messe nicht hören könne; denn die Absicht, eine Übertretung des Gesetzes herbeiführen zu wollen, ist selbst schon schlecht. Dies könnte bloß in dem Falle erlaubt sein, wo das Hindernis eine so bedeutende Sache ist, daß man leicht annehmen kann, man dürfe das leichtere Gesetz in sie umwandeln, z. B. es ist erlaubt, Krankendienste zu übernehmen, um vom Fastengebote frei zu sein, nicht aber, ohne Grund gerade auf einen Fasttag eine schwere Arbeit oder eine ermüdende Fußreise anzusetzen, um vom Fasten frei zu sein.

3) Es ist Sünde, ohne hinreichenden Grund auch nur indirekt eine die Gesetzeserfüllung hindernde Ursache zu setzen, wenn das Gesetz schon in nächster Zeit drängt; doch kann man auch ohne besonderen Grund indirekt solche Ursachen setzen, wenn das Gesetz erst in späterer Zeit drängt.

Denn jedes Gesetz fordert zwar von uns, daß wir seiner Erfüllung kein Hindernis in den Weg legen; es wäre aber zu schwierig, längere Zeit vorher alle Ursachen zu überlegen und zu entfernen, welche mit der Erfüllung des Gesetzes nicht vereinbar sind. Man darf also auch nicht zur Körperübung am Fasttage Holz spalten, wenn man voraussieht, daß man das Fastengebot dann nicht halten könne, wohl aber kann es derjenige, der auch sonst sein Brot mit Tagelohn verdient. Man kann an den ersten Wochentagen auch ohne jeden besonderen Grund eine Reise antreten, auch wenn man voraussieht, daß man dann am kommenden Sonntag die heil. Messe nicht hören könne. Praktisch ist es freilich schwer zu entscheiden, ob eine Ursache causa proxime oder remote impediens sei; darüber entscheidet die Absicht des Gesetzgebers, die Wichtigkeit der Sache, das Urteil Verständiger, die Praxis rechtschaffener Leute.

4) Wer zur Zeit, wo die Gesetzeserfüllung bereits drängt, voraussieht, daß später eine hindernde Ursache eintritt, muß das Gesetz zu der Zeit erfüllen, wo er kann; er braucht aber die Erfüllung nicht zu antizipieren, wenn die Verpflichtung noch nicht begonnen hat.

z. B. wer am Anfange der österlichen Zeit voraussieht, daß er später nicht mehr die Sakramente empfangen könne, muß sie jetzt schon empfangen; er braucht sie aber nicht vor der österlichen Zeit zu empfangen, auch wenn er für die ganze österliche Zeit ein Hindernis voraussieht, wenn nicht gleichzeitig auch das Gebot der jährlichen Beichte und Kommunion drängt.

6. Die innere Beschaffenheit der Gesetzeserfüllung: 79

1) Wo das Gesetz nur eine rein äußere Handlung vorschreibt, reicht diese zur Erfüllung hin, z. B. Steuerzahlen, Restitution; wer aus irgendwelchem Grunde Almosen gegeben hat, hat dieser Pflicht nach ihrer materiellen Seite genügt, wenn er auch dabei kein Verdienst, eventuell

sogar gesündigt hat. Dagegen reicht eine rein äußerliche Leistung zur Erfüllung religiös-sittlicher Pflichten nicht hin.

2) Ebenso ist zur Erfüllung negativer Gebote die Aufmerksamkeit (attentio) auf den Akt nicht nötig; es genügt die einfache Unterlassung, wenn nicht ein verkehrter innerer Willensakt vorhanden ist, z. B. wer den ganzen Tag schläft, ohne zu essen, hat das Fastengebot erfüllt; bei positiven Geboten jedoch ist zu unterscheiden: ist die Leistung eine reale, so genügt die äußere Handlung; ist die Leistung eine persönliche, religiös-sittliche, so ist jene Aufmerksamkeit nötig, die zu einer menschlichen Handlung (actus humanus) gehört, z. B. dem Gebot der hl. Messe genügt nicht, wer ganz betrunken oder schlafend zugegen ist.

3) Die Absicht (intentio), das Gesetz zu erfüllen, ist zu dessen Erfüllung nicht notwendig; es ist nicht vorgeschrieben obedientia formalis, d. h. daß die Handlung gesetzt wird, weil sie vorgeschrieben ist, es genügt obedientia materialis, d. h. daß das, was und wie es vorgeschrieben ist, geschieht, wenn man auch an das Gesetz oder den Zweck der Handlung gar nicht denkt, oder: es ist vorgeschrieben die substantia operis, nicht der modus, sofern dieser letztere nicht selbst wesentlich ist, sei es in sich oder nach der Intention des Gesetzgebers, z. B. wer am Sonntagmorgen die hl. Messe hört, genügt, auch wenn er gar nicht daran denkt, daß Sonntag ist. Dies gilt sogar, wenn der Handelnde die ausdrückliche Absicht hätte, durch seine Handlung dem Gesetze nicht zu genügen, vorausgesetzt, daß die Handlung durch diese Absicht nicht eine wesentlich andere würde.

Z. B. es hört jemand eine hl. Messe oder betet sein Brevier mit der Absicht, dies bloß aus Andacht zu tun, später aber noch dem Hochamt beizuwohnen, das Brevier zu wiederholen; die zweite Handlung wäre keine Gesetzeserfüllung mehr, sondern ein Werk der Übergebühr, die Unterlassung auch keine Sünde. Dagegen genügt nicht, wer einem anderen 100 Mk. schuldet, wenn er ihm 100 Mk. ausdrücklich schenkt (wenn er nicht etwa bloß die Form des Geschenkes zur Restitution benützte); es genügt nicht, wenn jemand einen Rosenkranz zu beten gelobt hat, aber ihn dann betet mit der ausdrücklichen Absicht, sein Gelübde nicht zu erfüllen; denn in diesen beiden Fällen macht die Absicht die Handlung zu einer wesentlich anderen.

4) Noch weniger ist die Absicht, den Zweck des Gesetzes oder des Gesetzgebers (finis extrinsecus) zu erfüllen, erforderlich: Finis praecepti non cadit sub lege. Denn dadurch, daß man die vorgeschriebene Handlung setzt, trägt man schon zum Zwecke des Gesetzes bei. S. Th. 1. 2. q. 109. a. 9. ad 2.

5) An sich ist zur Erfüllung des Gesetzes der Gnadenstand oder das Motiv der Liebe nicht nötig, wenn nicht etwa im besonderen Falle die Erfüllung des Gesetzes den Gnadenstand voraussetzt. Die gegenteilige Ansicht des Bajus ist verworfen. Baius pr. 16, 25, 35; Alex. VIII. pr. 11; Quesnel. pr. 47. Auch dadurch wird die Erfüllung des Gesetzes nicht gehindert, daß der Mensch bei der Handlung eine Sünde begeht, z. B. durch Eitelkeit; ebenso nicht dadurch, daß ein sündhaftes Motiv die Handlung veranlaßt.

§ 14. Strafgesetze.

1. Die Erfüllung des Gesetzes kann eventuell durch Strafe er- 80
zwungen werden: Strafe ist die durch den rechtmäßigen Oberen an dem Schuldigen vollzogene gerechte Sühne; materiell: eine Entziehung von Gütern gegen den Willen des Bestraften.[1] Es ist das die Sanktion des Gesetzes: man unterscheidet eine doppelte Sanktion, die innere, Güter oder Übel, die naturgemäß aus der Befolgung oder Übertretung des Gesetzes folgen, und die äußere, welche vom Gesetzgeber in Lohn und Strafe festgesetzt ist. Man kann einen doppelten Zweck von Lohn und Strafe unterscheiden: 1) antecedenter, die moralische Ordnung zu erhalten und zu fördern, 2) consequenter, diese Ordnung durch Verdienst oder Mißverdienst wiederherzustellen.[2] Der Zweck der Strafe ist darum nicht wesentlich die Besserung des Schuldigen oder ausschließlich die Abschreckung der Bösen, sondern Wiederherstellung, Ausgleich der gestörten Ordnung (S. Thomas, C. gent. III, 140); darum kann in foro externo die Besserung des Schuldigen nie ganz von der Strafe befreien, und auch in der Pädagogik soll die Besserung die Strafe nie ganz aufheben. Auch auf sittlich-religiösem Gebiet tritt der Erlaß von Schuld und Strafe erst ein, wenn der Sünder wenigstens durch den Reueschmerz die Lust der Sünde gebüßt hat, und auch im Bußsakramente bleiben nach Erlaß der Schuld und der ewigen Strafe noch die zeitlichen Strafen, wo nicht die Selbstbestrafung in der Reue einen besonderen Grad der Vollkommenheit erreicht hat. — Die menschliche Strafgewalt aber reicht so weit, als die Strafe selbst zum öffentlichen Wohle notwendig ist. Danach bestimmt sich auch das Maß der Strafe für die einzelnen Übertretungen; zunächst nach der

[1] S. Th. 1. 2. q. 46. a. 6. ad 2: Est de ratione poenae, quod sit contraria voluntati et quod sit afflictiva et quod pro aliqua culpa inferatur.

[2] S. Th. 1. 2. q. 87. a. 1.

Größe des Verbrechens, d. i. nach seiner Schädlichkeit und Gefährlichkeit für die Rechtssicherheit, dann aber auch nach dem Hange, der in der Bevölkerung zu einem gewissen Verbrechen besteht. Dabei kommt auch noch die subjektive Gesinnung des Handelnden in Betracht, weil auch danach die Gefahr für die Rechtssicherheit sich bestimmt.

Man unterscheidet: 1) poena positiva, wenn sie durch einen äußeren Akt an dem Schuldigen vollzogen wird, und zwar activa, wenn sie nicht ohne Mitwirkung des Schuldigen vollzogen werden kann, z. B. Zwangsarbeit, privativa, die den Schuldigen erworbener Güter und Rechte beraubt, negativa (inhabilitans), welche die Unfähigkeit ausspricht, Güter und Rechte in Zukunft zu erwerben, z. B. der Nichterwerb der Früchte des Benefiziums bei Unterlassung des Brevier-gebetes oder Unfähigkeit zu Benefizien wegen Simonie;

2) geistliche (spiritualis) Strafe, welche geistlicher Güter beraubt, z. B. die Exkommunikation, und zeitliche (temporalis) Strafe;

3) bedingte und unbedingte Strafe;

4) p. latae sententiae, von selbst eintretende Strafe, die vor jedem Urteilsspruche schon im Augenblicke der Gesetzesübertretung eintritt, und p. ferendae sententiae, die erst eintritt infolge richterlicher Entscheidung. Formeln für die poena latae sententiae: ipso facto poenam incurret, sit excommunicatus, excommunicamus eum, ex tunc sit reus poenae, tunc subiacet poenae, sciat se incurrisse poenam; für die poena ferendae sententiae: vetamus sub poena excommunicationis, excommunicabitur, excommunicetur, arceatur ab ingressu ecclesiae, erit, sit reus poenae;

5) p. condemnatoria, die der Richter festsetzt, und declaratoria, wenn der Richter bloß ausspricht, der Schuldige habe ein Verbrechen begangen, welches vom Gesetze mit dieser bestimmten Strafe bedroht ist.

81 2. Reine Strafgesetze (Leges mere poenales).

1) Jedes einfache gebietende oder verbietende Gesetz verpflichtet unter einer Schuld.

2) Auch die Strafgesetze verpflichten je nach ihrem Gegenstande unter einer schweren oder geringeren Sünde (leges poenales mixtae). Die auf die Übertretung gesetzte Strafe benimmt dem Gesetze keineswegs seine Verbindlichkeit im Gewissen, sondern kann sie eher noch erhöhen, insofern ein größerer Ernst der Verpflichtung sich darin ausspricht.

3) Es gibt kein Strafgesetz, das in keiner Weise im Gewissen verpflichtet (lex pure poenalis); denn aus dem Begriffe des Gesetzes folgt wesentlich die Verbindlichkeit im Gewissen.

4) Es kann reine Strafgesetze (leges mere poenales) geben, d. h. solche, welche im Gewissen entweder zur Setzung oder Unterlassung der unter das Gesetz fallenden Handlung oder im Falle der Betretung zur Erstehung der auf die Übertretung gesetzten Strafe verpflichten; denn a) die ganze Verbindlichkeit des Gesetzes hängt vom Willen des Gesetzgebers ab; also kann er auch nur zu einer Strafe verpflichten. b) Es kann unter Umständen, um die Zahl der Sünden nicht zu sehr zu vermehren, besser sein, bloß unter einer Strafe zu verpflichten, wenn auch so noch der Zweck des Gesetzes erreicht wird. Man könnte sogar bezweifeln, ob der Gesetzgeber in einem solchen Falle direkt verpflichten kann. Viele sehen darum hier nur die obligatio ad poenam, die Handlung sei finis legis. Der Gesetzgeber beabsichtigt nicht direkt die Gewissenspflicht, sondern die Durchführung des Gesetzes durch ihm zu Gebote stehende äußere Mittel. Gewiß ist mit dem Gebrauch der gesetzgebenden Gewalt die Verpflichtung im Gewissen gegeben, und zwar auch dann, wenn der Gesetzgeber dies nicht beabsichtigt, weil Gott es ist, welcher durch den menschlichen Gesetzgeber verpflichtet; aber es reicht aus, daß man zur Erstehung der Strafe im Gewissen verpflichtet sei.[1]

Ob ein Gesetz ein reines Strafgesetz sei, läßt sich erkennen:

1) aus der ausdrücklichen Erklärung des Gesetzgebers. So haben z. B. der hl. Dominikus, Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Alfons von Liguori dies inbezug auf die Ordensregeln mit Ausnahme der von den wesentlichen Gelübden auferlegten Verpflichtungen erklärt;

2) aus dem Wortlaute des Gesetzes. Hier gilt nach Suarez, De leg. l. 5. c. 4. n. 9: So oft durch den Wortlaut des Gesetzes nicht ein eigentliches Gebot ausgedrückt ist, spricht die Präsumtion dafür, daß es ein reines Pönalgesetz ist, wo nicht die Natur der Strafe eine theologische Schuld voraussetzt, wie z. B. die Exkommunikation;

3) aus der Natur des Gegenstandes. Gehört der Gegenstand dem rein sittlichen Gebiet an oder bezweckt er die öffentliche Ruhe, so spricht die Präsumtion für ein gemischtes Strafgesetz. Ist der Gegen-

[1] S. Th. 2. 2. q. 186. a. 9. ad 2; Non omnia quae continentur in lege, traduntur per modum praecepti, sed quaedam proponuntur per modum ordinationis cuiusdam vel statuti obligantis ad certam poenam.

stand rein bürgerlich oder von nur geringer Bedeutung für das Sittengesetz, so spricht die Präsumtion für ein reines Strafgesetz; oder auch:

Jene Gesetze, die ihren Zweck durch Androhung und Verhängung der Strafe erreichen, können als Pönalgesetze angesehen werden. Jene Gesetze aber, welche ihren Zweck nicht oder nur höchst unvollkommen erreichen, wenn nicht die Handlung selbst unter das Gebot oder Verbot fällt, sind als gemischte Strafgesetze anzusehen; oder

4) aus der allgemeinen Auffassung von einem Gesetze;

5) aus dem Mißverhältnisse zwischen Schuld und Strafe (o. S. 66).

Gewöhnlich nimmt man an, daß der kirchliche Gesetzgeber stets unter einer Sünde verpflichtet, ausgenommen, wie erwähnt, die Konstitutionen der Orden, die in den meisten ihrer Bestimmungen nur unter einer Strafe verpflichten, ähnlich die Statuten der Seminarien, Bruderschaften, religiösen Kongregationen usw. Auch der Ordensobere und Seminarvorstand kann regelmäßig die Obliegenheiten nicht unter einer Sünde vorschreiben, abgesehen von den Fällen, wo das Wohl der Kommunität oder der Untergebenen es fordert. Doch sind solche Übertretungen selten ganz frei von jeder Sünde wegen der Ursache, aus welcher sie hervorgehen, wie ungezügelte Leidenschaft,* ungeordnete Bequemlichkeit, Leichfertigkeit, Hochmut, oder wegen ihrer Folgen, wie Ärgernis, mangelnde Ausbildung und Vorbereitung für den Beruf. Es ist aber diese Sünde der Art und Schwere nach eine ganz andere, als wenn das Gesetz selbst die Handlung unter einer Sünde vorschreibt. Leichter gibt es reine Strafgesetze auf weltlichem Gebiete, zumal heutzutage, wo die Gesetzgeber, besonders die Abgeordnetenkammern, an eine Verpflichtung vor Gott und im Gewissen nicht einmal denken, geschweige denn sie auferlegen wollen. — Im Zweifel, ob ein Gesetz rein pönal sei, gilt nach Aertnys I. 145 die Reg. J. 49: In poenis benignior est interpretatio facienda.

Man wendet ein, bloß dem obersten Gesetzgeber, Gott, stehe es zu, zu bestimmen, ob etwas Sünde sei oder nicht. Aber wenn auch jede Gewissenspflicht von Gott abhängt, so ist es doch Sache des menschlichen Gesetzgebers, zu bestimmen, wie weit die Gewissenspflicht reicht. — Man wendet ferner ein, jedes Gesetz beabsichtige das Gemeinwohl, also handle gegen das Gemeinwohl, wer das Gesetz nicht erfülle. Aber im einzelnen Falle kann auch durch die Verpflichtung zur Strafe der auf das Gemeinwohl gerichtete Zweck schon hinreichend gesichert sein. — Man sagt ferner, es gebe keine indifferenten Handlungen, eine Gesetzesübertretung könne aber nicht sittlich gut sein. Wenn das Gesetz nicht zur Handlung selbst verpflichtet, so kann der gesetzwidrige Akt sittlich gut sein, wenn er aus einem guten Beweggrund hervorgeht, oft aber wird er sittlich schlecht sein wegen eines fehlerhaften Beweggrundes; aber dann liegt der Grund der Sünde nicht in der gesetzlichen Verpflichtung. — Endlich: Keine Strafe

ohne Schuld. Das gilt bei der eigentlichen Strafe, nicht notwendig aber bei der Strafe im weiteren Sinne, die als Schreckmittel zur Erfüllung des Gesetzes dienen soll; hier genügt die juridische Schuld.

3. Die poenae fer. sent. sind nicht vor dem Richterspruch zu 82
tragen; die poenae lat. sent. werden, wie schon der Begriff sagt, schon vor dem Spruche des Richters verwirkt; darum treten von letzteren sofort ein 1) die poenae inhabilitantes, die eine Unfähigkeit für die Zukunft aussprechen, und p. negativae, welche die Erlangung oder den Fortgenuß eines Gutes an die Erfüllung einer bestimmten Bedingung knüpfen.

Z. B. Verlust des Pfründeeinkommens, wenn man sein Brevier nicht betet; Verlust des Benefiziums, wenn der Benefiziat nicht innerhalb eines Jahres den nötigen Ordo empfängt;

2) die poenae spirituales, z. B. Exkommunikation und Suspension.

Ausgenommen sind: 1) die Strafen, welche jemand eines erworbenen Rechtes berauben (poenae privativae), z. B. eines rechtmäßig erlangten Benefiziums; es erscheint als moralisch unmöglich, ein solches Recht freiwillig aufgeben zu sollen, ferner erfordert der Vollzug auch hier einen äußeren Akt; 2) die Strafen, welche eine Handlung vom Untergebenen fordern, z. B. Geldstrafe, Gefängnisstrafe, und diese Ausnahmen gelten selbst dann, wenn das Gesetz ausdrücklich beifügt: nulla declaratione expectata, weil dann nach milder Interpretation wenigstens die declaratio criminis vorausgehen muß, d. i. die richterliche Erklärung, daß der Betreffende sich des Verbrechens schuldig gemacht habe. Nach der richterlichen Erklärung aber wirkt die Strafe von der Zeit an, in welcher das Verbrechen begangen wurde.

4. Die Unkenntnis des Gesetzes, 1) die von jeder Schuld 83
befreit, entschuldigt in foro interno auch von der Strafe. In foro externo hat man sich der vom Richter verhängten Strafe zu unterziehen, auch wenn keine Sünde vorhanden ist, weil das Gesetz auch schon die juridische Schuld strafen kann und die Untergebenen dadurch aufgemuntert werden, sich mehr um die Gesetze zu kümmern.

2) Die Unkenntnis des Gesetzes aber, welche die Schuld nicht aufhebt, hebt auch die Verpflichtung nicht auf, sich einer verhältnismäßigen Strafe zu unterziehen; nur entschuldigt eine läßliche Sünde von der Verpflichtung, sich einer schweren Strafe zu unterziehen, z. B. halb überlegte häretische Äußerungen ziehen nicht die Strafe der Exkommunikation nach sich, auch wenn der Betreffende innerlich vielleicht längst schon vom

Glauben abgefallen ist. Ferner kann es sein, daß der Fehlende sich die Strafe nicht zuzieht, weil er das kirchliche Gesetz nicht kennt, auch wenn er die Handlung für sündhaft hält.

3) Noch weniger entschuldigt die Unkenntnis der auf die Gesetzesübertretung gesetzten Strafe; denn ein jeder weiß, daß die Übertretung Strafe nach sich zieht. Ausgenommen:

a) wenn die Strafe eine exorbitante ist, die auch nicht im allgemeinen aus der Natur der Sache vorausgesehen werden konnte, z. B. der Verlust des ius petendi debitum als Strafe für Inzest; die Irregularität (S. Alf. l. 7. n. 351),

b) bei schweren kirchlichen Zensuren (in foro interno), weil diese eine Hartnäckigkeit (contumacia) und darum Kenntnis der Strafe voraussetzen. Hier entschuldigt probabiliter selbst schwer sündhafte Unwissenheit (ignorantia graviter culpabilis), nicht aber ignorantia crassa oder supina, bei welcher man keine oder fast keine Sorgfalt angewendet hat, Gesetz und Strafe kennen zu lernen. Wenn das Strafgesetz die Verwegenheit (praesumptio, temeritas, audere) voraussetzt, so entschuldigt selbst die ignorantia crassa, nicht aber nach der gewöhnlicheren Ansicht die affectata, d. i. die absichtlich unterhaltene, damit man das Gesetz nicht kenne und dadurch im Sündigen gestört werde. Wenn das Gesetz aber die scientia voraussetzt, dann entschuldigt selbst die affectata.

§ 15. Irritierende Gesetze.

84 1. Ein irritierendes Gesetz ist jenes, welches einen an sich gültigen Akt für ungültig, d. h. der rechtlichen Wirkung entbehrend, erklärt, und zwar entweder von Anfang an (lex irritans ipso facto) oder erst nach einem die Ungültigkeit aussprechenden Richterspruch (l. i. post sententiam iudicis). Das Gesetz kann ferner den Akt entweder unmittelbar irritieren, z. B. das Ehehindernis der Klandestinität, oder mittelbar, indem es die Person unfähig macht, einen solchen Akt zu setzen, z. B. das Hindernis der Blutsverwandtschaft. Die Irritation kann ferner sein eine Strafe für eine Schuld (lex i. poenalis), z. B. die Irritation des Pfründegenusses, wenn man nicht Residenz hält, das Ehehindernis des Verbrechens, oder nur das gemeine Beste, Verhinderung von Betrügereien, Willkürlichkeiten im Auge haben (lex pure irritans). Im letzteren Falle ist das Gesetz favorabel, z. B. das Gesetz, welches

die vor dem vollendeten 16. Lebensjahr abgelegte Ordensprofeß für ungültig erklärt, die staatliche Forderung gewisser Formen für die Gültigkeit der Verträge. Der Grund für die Irritation liegt in der Notwendigkeit, in welcher sich Kirche und Staat manchmal befinden, auf diese Weise ihren Verordnungen den gehörigen Nachdruck zu geben. Eine Irritation kann enthalten:

1) das Naturgesetz, a) wo das Recht, welches der Mensch durch einen solchen Akt erlangen will, oder der Gebrauch des Rechtes eine fortgesetzte Unsittlichkeit in sich schließt, z. B. Ehe zwischen Mutter und Sohn, Verträge in einer unsittlichen Sache vor Erfüllung der Bedingung, oder b) wo der Akt für den Fall seiner Gültigkeit unvermeidlich und unwiederbringlich fremdes Recht verletzen würde, z. B. Verträge von Unmündigen;

2) das positive Gesetz, sei es das göttliche (z. B. die Sakramente nach Materie und Form) oder das menschliche, kirchliche (z. B. Ehehindernisse), oder das weltliche. Ob ein Gesetz irritierend sei, ergibt sich aus der bisherigen Praxis oder Gewohnheit oder aus den Worten des Gesetzgebers, z. B. irritum declaro, nullius valoris esse decerno. Praktisch wird die Irritation bei Eiden, Gelübden, Ehe, Sakramenten, Verträgen, Verleihungen von Benefizien, Wahlen. Wie irritierende Gesetze, gibt es auch irritierende Befehle, z. B. die Irritation eines Gelübdes durch den Vater oder Ordensoberen.

2) Wirkungen der Irritation: 85

1) Ein Gesetz, welches die Irritation erst von einem Richterspruch abhängig macht, hat vorher keine Wirkung, z. B. beim Eide, welcher wegen ungerechten Zwanges vom Oberen gelöst werden kann.

2) Ein Gesetz, daß einen Akt ipso facto für ungültig erklärt, hat vor jedem Richterspruch seine Wirkung, wenn es ein natürliches, positivgöttliches oder kirchliches ist. Wenn das Gesetz ein rein bürgerliches und der Akt natürlich gültig ist, so besteht probabilius die natürliche Verpflichtung so lange fort, bis der Richterspruch erfolgt, z. B. ein Kontrakt ohne die gesetzlichen Formen. Doch ist zu beachten, ob das Gesetz den Akt nicht auch im Gewissen für ungültig erklären will, z. B. wegen darin enthaltener Unsittlichkeit.

3) Die pönale Irritation tritt in der Regel ipso facto ein, wenn eine Sünde mitunterläuft, z. B. Verlust der Früchte eines Benefiziums wegen Unterlassung des Breviergebetes oder der Residenz. Nur gelten die nämlichen Entschuldigungen und Milderungen wie beim Strafgesetze

überhaupt, d. h. wo keine Schuld, da keine Strafe, und in gewissen Fällen entschuldigt auch die Unkenntnis der Strafe von der Irritation.

4) Das rein irritiernde Gesetz (lex pure irritans) hat seine Wirkung immer, und davon befreit weder Unkenntnis, noch Furcht und Zwang, selbst nicht die größte Gefahr.

Z. B. eine Ehe zwischen nahen Verwandten ist ungültig, auch wenn sie das Hindernis nicht kennen. Denn das Gemeinwohl fordert, daß das Gesetz seine Wirkung habe, und Unwissenheit und Furcht können zwar von der Sünde entschuldigen, aber nicht einen wesentlichen Defekt ersetzen. Nur wenn das irritierende Gesetz das Gemeinwohl selbst gefährdet, zessiert seine Wirkung. So z. B. erklärte die Congregatio Concilii die Ehen für gültig, welche in Frankreich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts ohne Pfarrer abgeschlossen wurden, weil es schwer oder unmöglich war, den Pfarrer aufzusuchen. Wieweit in gewissen Fällen auch bei privater Not das irritierende Gesetz zessieren kann, siehe unten beim Sakrament der Ehe.

86 3. Verpflichtung im Gewissen.

1) Ist das irritierende Gesetz zugleich verbietend, wie gewöhnlich alle kirchlichen irritierenden Gesetze, so ist man zugleich auch im Gewissen verpflichtet, sich eines solchen Aktes zu enthalten. Ob ein Gesetz zugleich verbietend sei, ergibt sich aus dem Wortlaut oder aus dem Gegenstand. Die Akte, welche natürlich gültig sind, werden an sich als nicht verboten angesehen, wo das Gesetz das Gegenteil nicht ausspricht.

2) Ist das Gesetz dem Wortlaute nach bloß irritierend, und tritt die Irritation erst nach richterlicher Entscheidung ein, so sündigt derjenige nicht, welcher solche durch das Naturrecht nicht verbotene Akte zu setzen sucht, jedoch bereit ist, sich dem richterlichen Urteile zu unterwerfen, wenn der kompetente Richter sie für ungültig erklärt, z. B. Testamente, Verträge.

§ 16. Die auf die Präsumtion und Rechtsfiktion begründeten Gesetze.

87 1. Die Präsumtion ist das wahrscheinliche Urteil über eine zweifelhafte Sache, abgeleitet aus den Umständen. Man unterscheidet: 1) praesumptio facti, wo der Gesetzgeber oder Richter eine Tatsache als gegeben voraussetzt, und 2) praesumptio iuris s. periculi s. culpae, wo der Gesetzgeber oder Richter nach dem gewöhnlichen Gang der Dinge (ex communiter contingentibus) annimmt, es bestehe eine Gefahr für die Kommunität, oder dem betreffenden Faktum liege eine Schuld zugrunde. Es gelten hier folgende Sätze:

1) Ein Gesetz oder ein Richterspruch, die sich auf die Vermutung

einer Tatsache (praesumptio facti) gründen, haben verpflichtende Kraft nur, insoweit das Faktum besteht. Praesumptio cedit veritati.

Z. B. eine Frau, die sicher weiß, daß ihre Ehe ungültig ist, braucht sich einem Richterspruch nicht zu fügen (und darf es nicht einmal), der sie zur Leistung der ehelichen Pflicht anhält; oder wenn vor Gericht fälschlich als bewiesen angenommen wurde, ein dem A gehöriges Vieh habe dem B Schaden zugefügt, so wird A, um Unzukömmlichkeiten zu vermeiden, äußerlich dem B den zugesprochenen Schadenersatz leisten müssen, kann sich aber insgeheim schadlos halten.

2) Bei der Rechtsvermutung (praesumptio iuris) verpflichtet das Gesetz und der Richterspruch, wenn auch das gefürchtete Übel im besonderen Falle nicht eintritt, oder zwar die juridische, nicht aber die theologische Schuld feststeht.

Daher ist z. B. eine klandestine Ehe ungültig, auch wenn im konkreten Falle kein Betrug und keine Gefahr vorlag; oder wenn feststeht, daß das Vieh des A den Schaden zugefügt hat, auch wenn er keine Schuld daran trägt, so muß er nach dem Richterspruch den Schadenersatz leisten; denn der Zweck ist hier nicht bloß, zu strafen, sondern auch zu größerer Vorsicht anzuspornen und dadurch den Schaden anderer zu verhüten.

Ausgenommen wäre der Fall, daß ein solches Gesetz unzweifelhaft der ganzen Kommunität viel mehr Schaden als Vorteil brächte; dann hört die verpflichtende Kraft eines solchen Gesetzes so lange auf, als es seine nachteiligen Wirkungen auf die Kommunität ausübt.

2. Die Rechtsfiktion (fictio iuris) ist die gesetzliche Erklärung 88
des Unwahren als wahr, des Nichtseienden als seiend, aus bestimmten Ursachen zur Herbeiführung einer gewissen Rechtswirkung, oder: eine Gesetzesverfügung, wodurch eine unechte Sache an die Stelle einer echten gesetzt und jener aus gerechten Gründen und unter den gehörigen Bedingungen derselbe Wert zuerkannt wird, wie wenn sie echt wäre (Legis adversus veritatem in re possibili ex iusta causa dispositio). Sowohl das kanonische als das bürgerliche Gesetz kennt solche Rechtsfiktionen, z. B. die Anerkennung der Kinder als legitim, wenn die ungültige Ehe bona fide nach Vornahme der Proklamationen eingegangen wurde, die juristische Persönlichkeit. Fictio in casu ficto idem operatur ac veritas in vero; doch hat die Rechtsfiktion nur in den vom Gesetze aufgestellten Fällen Geltung.

§ 17. Die Gewohnheit.

1. Die Gewohnheit (consuetudo) entsteht durch eine 89
Reihe gleichförmiger Handlungen einer Kommunität (actuum

similium frequentia). Observanz bezieht sich auf die Gewohnheit einzelner Privatpersonen. Die Gewohnheit kann ein zweifelhaftes Gesetz interpretieren (iuxta legem), ein bestehendes Gesetz ganz abschaffen oder verändern (contra legem), ein neues Gesetz einführen (praeter legem).

Das Gesamthandeln der Gesellschaft ist die Äußerung und Betätigung ihres Lebens. Die Gesellschaft existiert aber vor jedem geschriebenen Gesetz. Sie birgt schon mit ihrem Entstehen ihre Organisation, ihre Ordnung, ihr Leben in sich, und auf diesem Grunde gestaltet sich auch das Handeln ihrer Glieder. Daher geht dem geschriebenen Gesetze vielfach eine Übung voraus, welche im Gesetze ihren Ausdruck und zugleich Leitung für eine gedeihliche Fortentwicklung findet. Es ist aber nicht möglich, das Gesetz direkt zum adäquaten Ausdruck des Lebens zu machen, daß es eine erschöpfende Regel für alle Verhältnisse des Lebens wird. Darum nimmt das Leben der Gesellschaft oft einen vom Gesetze abweichenden Verlauf. Es bilden sich Gewohnheiten.[1]

Besonders das kirchliche Gesetz läßt den Gewohnheiten ein weites Feld, um den Verschiedenheiten der Völker, welche die Kirche zu ihren Untergebenen zählt, in ihren Anlagen, Sitten, lokalen Verhältnissen, sonstigen Rechtsideen Rechnung zu tragen. Damit aber auch nicht der Ungebundenheit Vorschub geleistet und die Gesetze willkürlich umgestoßen werden, ist es ein Erfordernis zur Abschaffung derselben, daß die Kommunität, welche ein Gesetz sich nicht für angepaßt erachtet, in diesem Urteile eine längere Zeit beharre, daß die Nichtbeobachtung sich erprobe und bewähre. Wie oft eine solche Handlung geschehen sein müsse, um eine Gewohnheit zu konstituieren, ist nicht leicht zu bestimmen. Im allgemeinen hängt die Entscheidung davon ab, ob in den Handlungen der Wille der Kommunität, das Gesetz nicht mehr zu beachten, hinreichend ausgesprochen sei. Ein einmaliges Vorkommen genügt nicht, ein zwei-, dreimaliges Vorkommnis kann ein Gesetz aufheben (Reiffenstuel, Ius can. T. I. tit. IV. n. 122).

90 2. Insbesondere erlangt die Gewohnheit Gesetzeskraft unter folgenden Bedingungen:

1) sie muß vernünftig (rationabilis), d. h. in ihrem Gegenstande sittlich erlaubt sein und das öffentliche Wohl fördern (honesta et utilis). Etwas in sich Schlechtes kann auch durch die längste Gewohnheit nie Gesetzeskraft erlangen. Gegen das natürliche und göttliche Gesetz gibt es keine Gewohnheit. Christus se legem, non consuetudinem dixit. Suarez (De leg. l. 7. c. 6. n. 17) mit den Kanonisten gibt als Regel an: die Vernünftigkeit bestehe in der Möglichkeit, daß der betreffende Gebrauch vom Oberhaupte der Kirche zum Gesetze erhoben werden könne;

[1] Pruner, M.-Th. 3. Aufl. S. 93.

Die Gewohnheit, welche ein Gesetz abschafft, braucht bloß rationabel zu sein, es ist nicht erfordert, a) daß sie rationabler sei als ihr Gegenteil, es genügt, daß sie rationabel sei; es ist auch nicht notwendig, b) daß sie sei positive rationabilis, d. h. daß ein besonderer Nutzen nachgewiesen werde, es genügt, wenn sie negative rationabilis, d. h. nicht schädlich und nicht unsittlich ist; denn wenn die negative Vernünftigkeit vorhanden ist, ist zugleich immer die positive gegeben, weil die Kommunität so ruhiger regiert, das Böse vermindert wird (Suarez l. c. c. 18 n. 9); c) es ist weder bona fides notwendig, daß die Untergebenen unwissentlich das Gesetz übertreten, noch mala fides, daß sie wissentlich gegen das Gesetz handeln. Soll aber die Gewohnheit ein neues Gesetz einführen, dann muß sie auch positiv vernünftig und dem Gemeinwohl nützlich sein.

2) sie muß ausgehen von einer Kommunität, der auch ein Gesetz gegeben werden kann (habilis ad legem condendam), und zwar von dem größeren Teile der Kommunität; doch braucht es nicht eine selbständige Kommunität (communitas perfecta) mit eigenem legislative Gewalt besitzenden Oberen zu sein.

3) Die Gewohnheit kann bloß durch freie, ununterbrochene, öffentliche Handlungen eingeführt werden. Eine durch Gewalt und Furcht oder aus Unwissenheit und Irrtum eingeführte Gewohnheit verpflichtet nicht. Unter Handlungen sind hier auch negative Akte zu verstehen, d. h. Unterlassungen zu einer Zeit, wo das Gesetz seine Erfüllung verlangt, z. B. das Gebot, die Sonntagsmesse in der Pfarrkirche zu hören, ist abgeschafft, weil das Volk nach dieser Seite hin es nicht beobachtete. Die Gewohnheit wird unterbrochen, a) wenn der Obere die Übertretung straft; b) wenn die Kommunität, sei es auch nur durch einen einzigen Akt, dagegen handelt.

4) Die Gewohnheit muß während einer Reihe von Jahren (nach kirchlichem Rechte wenigstens 10 Jahre) geübt werden. Es kann aber ein Gesetz auch schon früher abgeschafft sein, nicht durch die Gewohnheit, sondern durch die stillschweigende Zustimmung des Oberen (s. o. S. 56).

5) Die Untergebenen müssen wenigstens stillschweigend die Absicht haben, sich zu verpflichten (intentio se obligandi) oder ein Recht zu üben oder zu erwerben (opinio iuris aut existentis aut acquirendi). Eine aus bloßer Andacht eingeführte Sitte begründet kein Gesetz. Die Intention, sich zu verpflichten, erkennt man daraus, daß a) die Gewohnheit seit langer Zeit konstant beobachtet wird, und b) beobachtet wird mit ziemlich großem Nachteil, c) daß rechtschaffene, verständige Leute die Sache so ansehen. So muß die Verpflichtung der

Ordensleute zum Breviergebet auf die Gewohnheit zurückgeführt werden, ebenso daß man den Umfang einer kleinen Hore des Breviers als materia gravis ansieht. Ob eine Gewohnheit besteht, dafür genügt das Zeugnis eines angesehenen Autors, wenn die anderen nicht widersprechen (Ballerini-Palmieri V. 292).

6) Es wird erfordert die Zustimmung des Oberen; diese ist entweder: a) eine ausdrückliche (consensus expressus), oder b) eine stillschweigende (tacitus), wenn er die Gewohnheit kennt und nicht verwirft, obwohl er leicht könnte, c) eine allgemeine oder gesetzliche (generalis s. legalis), wenn der Obere die Gewohnheit nicht kennt, aber ihr durch den allgemeinen Willen zustimmt, mit welchem er jede vernünftige und gesetzlich eingeführte Gewohnheit billigt und ihr Gesetzeskraft verleiht. So erscheint auch hier der Obere als primäre, wirkende Ursache der Gewohnheit als Gesetz, die Untergebenen nur als sekundäre, entfernte Ursache.

Diejenigen, welche zuerst bewußt gegen ein Gesetz eine Gewohnheit einführen, sündigen, weil das Gesetz noch im Besitz ist; im Verlaufe der Frist sündigen die nicht, welche eine gegen das Gesetz eingeführte Gewohnheit befolgen, weil die Majorität das Gesetz nicht mehr beobachtet, können aber von den Oberen noch gestraft werden. Nach Ablauf der Frist können sie auch nicht mehr gestraft werden, weil die Gewohnheit bereits Gesetzeskraft hat. — Im Zweifel, ob eine Gewohnheit Gesetzeskraft hat, verpflichtet sie nicht und entschuldigt für sich auch nicht von der Übertretung des Gesetzes. Wenn es aber wahrscheinlich ist, daß eine Gewohnheit besteht, aber auch positive Gründe dagegen sprechen, so verpflichtet ein neu einzuführendes Gesetz noch nicht, ein bestehendes verpflichtet nicht mehr. Es entsteht hier die Frage, ob eine Gewohnheit Gesetzeskraft erlangen kann, wenn das Gesetz die Gewohnheit ausdrücklich verbietet und ausschließt. Wenn die Verhältnisse, wegen deren eine gegenteilige Gewohnheit verworfen wurde, noch bestehen, so kann sich keine Gewohnheit bilden, — es fehlt der consensus legalis — wohl aber, wenn die Verhältnisse geändert sind.

91 3. Eine Gewohnheit kann durch ein nachfolgendes Gesetz wieder abgeschafft werden, da auch ihre Rechtskraft von der Autorität des Gesetzgebers abhängt. Dagegen wird nach kirchlichem Recht eine partikuläre Gewohnheit durch ein allgemeines Gesetz nicht abgeschafft, wenn ihrer im Gesetze nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht oder ausdrücklich jede entgegenstehende Gewohnheit aufgehoben wird. Eine unvordenkliche

Gewohnheit (consuetudo immemorialis = cuius initii memoria non existit) gilt als aufgehoben nur, wenn sie namentlich im Gesetze bezeichnet und aufgehoben wird.

§ 18. Das Völkerrecht.

Das Völkerrecht enthält jene Bestimmungen, welche das gegen- 92
seitige Verhältnis der Staaten und deren Bürger betreffen. Es ruht teils auf dem Naturrecht, so daß seine Bestimmungen zwar vom Naturrecht verlangt, vom Völkerrecht aber formuliert sind, oder es beruht auf der Gewohnheit oder auf einer formellen Übereinkunft der Völker. Es versteht sich von selbst, daß für den Verkehr der Völker die sittlichen Vorschriften ebenso ihre Geltung haben, wie für den Verkehr der einzelnen, daß also auch hier neben dem strengen Rechte Liebe und Billigkeit einhergehen muß.[1] Daraus ergibt sich:

1) Das Völkerrecht ist nicht in allem unwandelbar, weil die Gewohnheit etwas auch abschaffen kann, und was für das Geschlecht im allgemeinen notwendig ist, für einen Staat nicht notwendig sein kann. Leichter aber können neue Bestimmungen aufgenommen, als bisher erprobte abgeschafft werden; denn durch letzteres kann leicht Unordnung und Unruhe herbeigeführt werden.

2) Es kann einzelnen Staaten nicht zustehen, solche gewohnheitsmäßige Bestimmungen abzuschaffen, welche gewissen sicher, wenn auch nicht notwendig, eintretenden Gefahren begegnen sollen.

3) Noch weniger kann ein einzelner Staat abschaffen, was durch gegenseitige Übereinkunft festgesetzt worden ist, schon wegen der Vertragstreue, und selbst wo die Übereinkunft nur eine stillschweigende ist, ist es gegen das Naturgesetz, durch das Zurücktreten andere Staaten in Verwirrung zu bringen. (Lehmkuhl, l. c. I. n. 191 ss.)

Das Völkerrecht ist nicht zu verwechseln mit dem ius gentium der alten Juristen, dem Inbegriff all jener Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, wie wir sie bei allen Völkern finden, im Gegensatz zum Nationalrecht. Sein Gegensatz ist naturrechtlich, formell aber gehört es dem positiven Rechte an.

[1] Weiß, a. a. O. IV, 1010.

§ 19. Die Auslegung (Interpretation) der Gesetze. Die Epikie.

93 1. Das Gesetz wird in der Regel in einer kurzen, allgemeinen Sentenz ausgesprochen; daher kann es in seiner Anwendung auf einzelne Fälle dunkel und zweideutig sein. Diesem Mangel hilft die Gesetzeserklärung oder die Interpretation des Gesetzes ab. Die Interpretation ist die Darlegung des Sinnes, den das Gesetz beabsichtigt. Sie kann bei jedem menschlichen, aber auch beim göttlichen und beim natürlichen Gesetze stattfinden. Man unterscheidet: 1) i. simplex, d. i. die eigentliche Erklärung der Ausdrücke des Gesetzes, die eine Unklarheit oder Zweideutigkeit in sich zu schließen scheinen, und 2) die i. per epikiam, Epikie ἐπιείκεια, aequitas, Billigkeit), d. i. die milde, vernünftige Erklärung, durch welche festgesetzt wird, daß ein besonderer Fall wegen der besonderen Umstände nicht unter dem Gesetze begriffen sei, auch wenn die Worte des Gesetzes klar und deutlich sind.

94 2. Die eigentliche Interpretation unterscheidet man

1) aus der Quelle, aus der sie fließt, als:

a) authentica, die ausgeht vom Gesetzgeber, dessen Nachfolger oder seiner rechtmäßigen Vertretung. So ist z. B. die Kirche die Stellvertreterin Gottes in der Auslegung des natürlichen und positiv-göttlichen Rechtes; so bis zu einem gewissen Grade die römischen Kongregationen Interpreten für das kirchliche,[1] die obersten Gerichtshöfe für das weltliche Recht. Sie hat Gesetzeskraft (affert necessitatem); — denn quisque verborum suorum optimus est interpres, — und zwar in der Weise, daß ihr gegenüber eine widersprechende Erklärung auch der erfahrensten Doktoren ohne Bedeutung ist;

b) die usualis, aus der Gewohnheit. Auch sie hat Rechtskraft, steht der authentischen gleich und geht der grammatischen und philologischen Erklärung vor; denn optima legum interpres consuetudo;

c) die doctrinalis s. didascalica, die Erklärung durch die Doktoren und Rechtsgelehrten. Von ihr gilt: Tantum valet, quantum probat (affert probabilitatem). Man braucht ihr nicht zu folgen, außer wenn sie die gemeinsame Anschauung der Autoren ist und bessere Rechtsgründe dagegen nicht vorhanden sind. Ist sie aber die

[1] Von den römischen Kongregationen haben nur zwei das Recht authentischer Interpretation, die Konzilskongregation für die Reformdekrete des Konzils von Trient und die Ritenkongregation.

gemeinsame Anschauung der Autoren, dann gibt sie moralische Gewißheit und ist Zeuge der Gewohnheit. Dazu kann man rechnen als i. particularis (gültig für den betreffenden Rechtsfall) und necessaria (von den streitenden Parteien anzunehmende) die richterliche (iudicialis);[1]

2) nach ihrem Inhalte oder ihrer Beziehung zum Gesetze a) declaratoria s. comprehensiva, welche die Worte des Gesetzes einfach erklärt, b) ampliativa, welche das Gesetz auf ähnliche Fälle ausdehnt, c) restrictiva, welche das Gesetz auf gewisse Fälle beschränkt, obgleich das Gesetz allgemein ist. Die bloß deklaratorische Auslegung eines Gesetzes bedarf (in der Regel[2]) keiner Promulgation, wohl aber die erweiternde oder beschränkende, weil diese eine wirkliche Änderung des Gesetzes in sich schließen. So ist es z. B. bloße Erklärung des Gesetzes, wenn der Gesetzgeber ausspricht, unter dem Ausdrucke „Vater" sei nicht bloß der legitime, sondern auch der illegitime Vater zu verstehen; eine Ausdehnung, wenn der Gesetzgeber erklärt, unter parentes seien auch alle Aszendenten zu verstehen, wie z. B. bei dem bischöflichen Reservatfall der violenta manuum iniectio in parentes in der Diözese Würzburg;

3) nach ihrem Geiste a) stricta, enge, genau nach dem Wortlaute, und b) lata, weite, wenn sie nach einer milderen Auffassung geschieht, oder stricta, wenn dem Gesetze nur jene Ausdehnung gegeben wird, die notwendig ist, damit das Gesetz nicht unvernünftig oder ungerecht sei, lata, wobei jene Ausdehnung gewählt wird, welche die Worte haben können.

3. Regeln der Interpretation: 95

1) An dem natürlichen und gewöhnlichen Sinne der Gesetzesworte ist festzuhalten, solange nicht zwingende Gründe der Logik und der Moral dagegen sprechen. Dabei ist zu beachten: Non sermoni res, sed rei est sermo subiectus. c. 6. l. 5. t. 40.[3]

[1] Eine fortgesetzte gleichlautende Rechtsprechung könnte ebenfalls Gesetzeskraft erlangen, wenn sie sich einerseits auf einen allgemeinen Rechtssatz stützt, anderseits nicht aus Parteilichkeit des Richters, Nachlässigkeit der Anwälte, Unkenntnis des Tatbestandes und des Rechtes hervorgeht. Der einzelne Richterspruch aber hat nicht einmal beim Papste Gesetzeskraft.

[2] „In der Regel", weil eine Anzahl Autoren für die Erklärung eines dunklen und zweifelhaften Gesetzes Promulgation fordern.

[3] Im uneigentlichen Sinne sind die Worte zu verstehen, wenn dies notwendig ist, a) damit der Akt nicht ungültig sei, b) damit man keine Sünde beim Redenden

2) Ist die Intention des Gesetzgebers bekannt, so ist diese entscheidend. Maßgebend ist aber nicht die Privatmeinung des Gesetzgebers, sondern die Meinung, die sich aus den Umständen u. dgl. beweisen läßt.

3) In zweifelhaften Fällen entscheidet der Zusammenhang, Veranlassung, Zweck des Gesetzes oder der dem Gesetze unterstehende Rechtsgrund (ratio legis).

4) Bei odiosen oder onerosen Gesetzen ist die strikte, bei favorablen Gesetzen die weite Interpretation anzuwenden. Odia restringi et favores convenit ampliari.

5) Wo das Gesetz nicht unterscheidet, dürfen auch wir nicht unterscheiden.

6) In allen Dingen ist mehr auf die Billigkeit als auf das strikte Recht Rücksicht zu nehmen; denn der Mensch ist nicht um der Gesetze willen, sondern die Gesetze um des Menschen willen da.

7) Ein späteres Gesetz derogiert einem früheren.

8) An sich darf ein Gesetz nicht von Fall zu Fall ausgedehnt werden; denn nicht der Grund des Gesetzes, sondern der in Worten ausgedrückte und den Untergebenen mitgeteilte Wille des Gesetzgebers hat Gesetzeskraft und führt eine Verpflichtung herbei. Es steht also in seiner Macht, das eine anzuordnen, das andere nicht. Ratio legis non est lex. Doch ist das Gesetz auf einen analogen in demselben nicht erwähnten Fall auszudehnen, wenn dabei durchaus ein und derselbe adäquate Rechtsgrund zutrifft, so daß das Gesetz als unvollständig und ungerecht erscheinen würde, wenn jener Fall nicht in demselben einbegriffen wäre, d. i. wenn den Gesetzgeber dieser Grund allein bestimmt hat. Ubi eadem iuris extat ratio, ibi et eadem est iuris dispositio (l. 1. c. 2. „Inter corporalia“ tit. 7. de translatione episcopi). Dies gilt dann selbst von odiosen Gesetzen. Doch kann der Richter in Zivilsachen, nicht aber in Strafsachen das Gesetz auch auf analoge Fälle ausdehnen, weil er einerseits eine Entscheidung treffen muß, anderseits das Gesetz nicht alle möglichen Fälle aufzählen kann.

96 4. Die Epikie. Die Epikie ist nach dem schon oben gegebenen Begriffe die wohlwollende Gesetzeserklärung von seiten des Untergebenen selbst, indem er mit Recht schließt, er sei nach dem Geiste des Gesetzgebers in einem besonderen Falle von dem ihm gerade jetzt nachteiligen

annehmen müsse, c) damit sie nicht überflüssig seien und eine Wirksamkeit haben, d) damit kein Widerspruch sich ergebe, e) damit nicht das sichere Recht eines dritten verletzt werde. Aertnys I, 172.

und allzu schweren Gesetze befreit, ohne daß jedoch hieraus eine Gefahr für die Religion oder die Kommunität entstehen darf.

Von der Interpretation unterscheidet sie sich folgendermaßen: 1) Die Interpretation erklärt ein dunkles Gesetz, die Epikie erklärt, daß man recht handle auch gegen den klaren Wortlaut des Gesetzes; 2) die Interpretation ist eine öffentliche, die Epikie eine private Erklärung des Gesetzes; 3) die Interpretation umfaßt alle Fälle, die Epikie einen besonderen Fall. Sie unterscheidet sich strenge genommen auch von der Präsumtion der Erlaubnis; denn diese setzt voraus, daß ohne Erlaubnis des Oberen das Gesetz noch Geltung habe, während die Epikie annimmt, daß ein solcher Fall gar nicht im Gesetze begriffen sei.

Die Epikie kann stattfinden sowohl im positiv-göttlichen als im menschlichen Gesetze, selbst bei irritierenden Gesetzen. So wird nicht als Dispens, sondern bloß als Erklärung der Epikie aufgefaßt die Erklärung Leos XIII. v. 31. Juli 1878, daß in Belgien wegen der dort bestehenden Gesetze die Ordensleute trotz des Armutsgelübdes Eigentum erwerben und darüber disponieren können. Kontrovertiert wird, ob das Naturgesetz Epikie zulasse. Die negative Ansicht (Lehmkuhl n. 106) stützt sich darauf: 1) daß Epikie eine bestimmte Gesetzesformel voraussetzt, welche dem Geiste des Gesetzgebers entgegensteht; das Naturgesetz aber ist nicht bestimmt formuliert; 2) Epikie setzt voraus einen Defekt des Gesetzes; ein solcher ist aber beim Naturgesetze nicht möglich, als ob Gott seine gesetzgeberische Absicht nicht vollkommen habe ausdrücken können. Jene Handlungen, welche unter bestimmten Umständen erlaubt sind, sind also nicht gegen den Wortlaut des Gesetzes.

Der Bedeutung der Epikie wird man nicht gerecht, wenn man sie als eine Selbsthilfe, Selbstdispensation des Untergebenen auffaßt. Nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 96. a. 6; 2. 2. q. 120) liegt ihr tiefster Grund darin, daß es dem Gesetzgeber unmöglich ist, ein Gesetz zu machen, das für alle einzelnen Fälle paßt. Sie ruht darum auf der Rechtsgleichheit, welche fordert, daß das Gesetz, welches nur die gewöhnlichen Fälle berücksichtigt, unter ganz besonderen Schwierigkeiten nicht verpflichte. Ohnehin muß man in manchen Fällen nach höheren, außerordentlichen Rücksichten verfahren. Die Epikie ist also nur ein Teil der Billigkeit (aequitas) (S. Th. 2. 2. q. 80. a. 1. ad 5), welche wir als die höchste Norm des menschlichen Handelns anerkennen (2. 2. q. 120. a. 2) und über die Gerechtigkeit stellen (S. Th. in 3 dist. 33. q. 3. a. 4. q. 5. ad 5).[1] Dem vernünftigen und gerechten Ermessen des Oberen muß es überlassen bleiben,

[1] Aristot. Ethic. Nic. V. 14: *Τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μέν ἐστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου.* Daher der Satz Summum ius summa iniuria, der im eigentlichen Sinne gilt, wenn das positive Recht dem

wie weit er in foro externo die Epikie anerkennen will. Kann der Obere angegangen werden, so hat die Epikie keine Berechtigung; sie kann aber trotz verweigerter Erlaubnis des Oberen angewendet werden, wenn unter besonderen Umständen das Gesetz schädlich oder ungerecht würde.

§ 20. Veränderung menschlicher Gesetze. Dispens.

97 1. Das Gesetz ist als solches seinem Wesen nach beständig (stabilis), d. h. es ist weder an die bestimmte Person des Gesetzgebers, noch an bestimmte Untergebene gebunden; aber es kann trotzdem verschiedene Änderungen erleiden, und zwar entweder in sich selbst oder durch den Gesetzgeber oder durch die Kommunität. Eine Änderung des Gesetzes tritt ein: 1) durch Zessation, 2) durch Abrogation und Derogation, 3) durch Dispensation, 4) durch ein Privilegium, 5) durch Gewohnheit. Letztere ist bereits behandelt.

98 2. Zessation. Ein Gesetz zessiert mit Ablauf der Frist, für welche es gegeben wurde, oder auch, wenn es für die Kommunität (nicht bloß für einzelne) nutzlos, ungerecht oder schädlich würde. Das Gesetz würde aber nutzlos, wenn sein Hauptzweck vollkommen und für immer zessiert. Cessante causa cessat effectus. So z. B. beim alttestamentlichen Zeremonialgesetz, welches nur vorbereitende Bedeutung hatte. Mit der Erscheinung des Messias wurde es zwecklos, für die Zukunft unwahr und schädlich. Eine teilweise oder zeitweilige Zessation des Zweckes hebt die Verbindlichkeit des Gesetzes nicht auf; gleiches gilt, wenn bloß der äußere Zweck des Gesetzes zessiert, die Handlung aber doch an sich gut und nützlich ist. Wenn der Zweck des Gesetzes nur für einzelne Individuen zessiert, so bleibt das Gesetz auch für solche noch in Kraft; denn das Gesetz berücksichtigt zunächst die Kommunität und nicht den einzelnen; das Gegenteil gäbe zu fortwährender Verwirrung Anlaß. Wird für ein Individuum die Erfüllung des Gesetzes schädlich, moralisch unmöglich oder unsittlich (cessat in contrarium), so ist das ein Grund zur Dispens oder Epikie. So darf also niemand kirchlich verbotene Bücher lesen, auch wenn er deren Lektüre für sich für unschädlich erkennt. Die Proklamation der Brautleute hat stattzufinden, auch wenn sie überzeugt sind, daß ihrer Ehe kein Hindernis im Wege steht.

99 3. Abrogation oder Derogation sind die gänzliche oder teil-

natürlichen Rechte entgegengesetzt oder die vernünftige Auslegung des Gesetzes durch Epikie verworfen wird, nur im uneigentlichen Sinne, wenn es sich um die Billigkeit als Mitteltugend zwischen Liebe und Gerechtigkeit handelt. Vermeersch, n. 491.

weise Aufhebung des Gesetzes durch die gesetzgebende Gewalt. Res per quas causas nascitur, per eas dissolvitur. Ohne genügenden Grund wäre eine solche gänzliche oder teilweise Gesetzesaufhebung zwar gültig, aber unerlaubt. Kirchliche Gesetze werden in der Regel nicht ausdrücklich abrogiert, sondern durch spätere, entgegengesetzte aufgehoben. Lex posterior derogat priori. Durch ein allgemeines späteres Gesetz wird ein partikuläres Gesetz nicht aufgehoben, wenn in ihm die Abrogation der partikulären Gesetze nicht ausdrücklich erwähnt wird. Partikulärgesetze, die in besonderer Weise bekräftigt sind, werden nur aufgehoben durch die Klausel: Non obstantibus legibus et iuribus ullis, etiam speciali mentione dignis.

4. Die Dispensation ist ein Akt der Jurisdiktion, durch 100
welchen in besonderen Fällen eine Befreiung von der Gesetzeserfüllung (obligatio proxima) eintritt, während das Gesetz (obligatio remota) bestehen bleibt.

Die Dispens unterscheidet sich 1) von der Entschuldigung (excusatio) vom Gesetze, insofern diese sich auf den Willen des Gesetzgebers bei Erlaß des Gesetzes bezieht, während die Dispens ein Widerruf seines Willens ist; die Entschuldigung gilt für den einzelnen Fall, die Dispens kann dauernd die Verpflichtung (obligatio proxima) hinwegnehmen. 2) Vom Privilegium unterscheidet sich die Dispens, insofern ersteres das Gesetz für einen einzelnen vollständig aufhebt und darum eine bleibende Vollmacht (lex privata) ist, während die Dispens nur die unmittelbare Verpflichtung hinwegnimmt. Die Berechtigung der Dispens ist darin begründet, daß das Gesetz im einzelnen Falle und für eine bestimmte Person zu schwer sein kann, während es doch nicht gut ist, daß der Untergebene Richter in eigener Sache sei. Wenn die rechtliche Gültigkeit eines Aktes in Frage steht, ist ohnehin der Wille des Oberen nötig.

Man unterscheidet nun:

1) dispensatio totalis und partialis, je nachdem sie die Verpflichtung ganz oder teilweise erläßt,

2) expressa und tacita, je nachdem sie in ausdrücklichen Worten erteilt wird oder in einer Handlung (auch Unterlassung einer Handlung) des Gesetzgebers enthalten ist, z. B. der kirchliche Obere, welcher weiß, daß ich zu einem Benefizium unfähig bin, überträgt mir dennoch ein solches; damit hat er stillschweigend von der Inhabilität dispensiert. Ähnlich, wenn der Obere dem Untergebenen etwas befiehlt, was er ohne Dispens nicht tun kann. Die stillschweigende Dispens darf nicht verwechselt werden mit der präsumierten Dispens, welche der Obere bei Kenntnis der Sachlage voraussichtlich erteilen würde.

Diese hat keinerlei rechtliche Wirkung, z. B. die präsumierte Dispens von einem Ehehindernisse kann die Ehe nicht gültig machen. Dagegen kann man die Erlaubnis präsumieren (licentia praesumpta);

3) necessaria und libera, je nachdem die Gewährung im Rechte selbst bestimmt und durch die Umstände gefordert oder auch vom höheren Obern (z. B. vom Papst bei Ehedispensen durch den Bischof oder Beichtvater) auferlegt wird oder vom freien Ermessen des Gesetzgebers abhängt. Die freie wird gratia genannt;

4) conditionata und absoluta, bedingte und unbedingte. Die bedingte hat die Klausel: Si causa duret.

101 Die Dispensationsgewalt ist entweder eine ordentliche (ordinaria), die jemand kraft seines Amtes übt in seinen eigenen Gesetzen (natürlich auch in denen seines Vorgängers oder Untergebenen) oder eine delegierte, welche auf persönlicher Übertragung beruht; letztere kann gegeben werden: a) per modum commissionis s. gratiae faciendae, für einen bestimmten Fall. Sie erlischt, wenn die Sache noch nicht eingeleitet ist (re adhuc integra), mit dem Tode des Delegierenden; b) per modum gratiae factae, wenn dem Delegierten bloß der Vollzug der Dispens aufgetragen oder auch die Vollmacht allgemein und ohne Einschränkung betreffs der zu dispensierenden Personen übertragen ist. Diese erlischt mit dem Tode des Delegierenden nicht. Von der ordinaria unterscheidet man die quasiordinaria, welche mit dem Amte verbunden ist, aber nicht aus dem Amte fließt, sondern durch den Oberen, das Gesetz oder die Gewohnheit übertragen wird.

Die Dispens gilt als etwas Odioses, Gehässiges, als eine Wunde des Gesetzes und ist daher strikte zu interpretieren, außer wenn sie eine notwendige, im Rechte selbst enthaltene, oder „motu proprio", d. i. unabhängig von den Gründen des Bittstellers nach eigenem Ermessen des Gesetzgebers oder einer Kommunität oder wegen des Gemeinwohles gegeben ist. Die allgemein delegierte Dispensgewalt dagegen gilt als etwas Favorables, Günstiges, und ist weit zu interpretieren, nicht so die für einen bestimmten Fall delegierte.

Die Dispens kann von jedem auch wider Wissen und Willen des Beteiligten erholt werden, mit Ausnahme der von der Pönitentiarie erholten Dispensen, welche, um gültig zu sein, vom Beichtvater oder vom Pönitenten oder von dessen Blutsverwandten bis zum vierten Grade einzuholen sind und vom Dispensierten angenommen werden müssen. Auch sonst setzt die Dispens zu ihrer Gültigkeit regelmäßig die Zustimmung

oder Annahme des zu Dispensierenden voraus. Die Annahme einer erbetenen Dispens aber wird präsumiert. Die Dispens hat inbezug auf die Verpflichtung im Gewissen ihre Wirkung nicht eher, als bis sie zur Kenntnis des Dispensierten gelangt ist. Wenn sie andere Lasten hinwegnimmt, kann es genügen, wenn sie durch einen Prokurator oder ein Schreiben erlangt ist.

Im Naturgesetze gibt es keine Dispens, ob im positiv-göttlichen Gesetze s. u.

5. Der höhere Gesetzgeber kann dispensieren 1) in seinen eigenen 102
Gesetzen und in denen seiner Vorgänger, 2) in den Gesetzen seiner Untergebenen, weil diese eine von ihm abhängige Gewalt haben. Der untergeordnete Gesetzgeber kann in den Gesetzen des höheren Oberen nur mit stellvertretender Gewalt dispensieren.

Darum kann

1) Der Papst dispensieren in allen Kirchengesetzen, auch in den Anordnungen, welche man auf die Apostel (als praesides, nicht bloß ministri Ecclesiae) zurückführt, z. B. das Osterfasten, die Feier des Sonntags, das Gebot de non ordinandis bigamis (1. Tim. 3. 2; Tit. 1. 6). Ob er im göttlichen Gesetze eigentlich dispensieren kann, ist kontrovers. Sicher kann er in bestimmten Fällen erklären, daß dessen Vorschriften nicht verpflichten, oder die Verpflichtung selbst aufheben. Hierher gehört die Dispens in Eid und Gelübde, die Auflösung des matrimonium ratum, non consummatum, die Auflösung des matrimonium infidelium, wenn ein Teil sich bekehrt, die Bestellung des Priesters als Spenders der Firmung. Daß der Papst diese Gewalt hat, ergibt sich schon aus der Praxis der Kirche.[1]

Der Grund für diese Gewalt ist darin zu suchen, daß die allgemeine Binde- und Lösegewalt des Papstes (Matth. 16. 18) sich auf alles erstreckt, was zur Leitung der Kirche, zum Nutzen der Gläubigen beitragen und was ein Hindernis für den Eintritt in den Himmel bilden kann, wo Gott nicht eine absolute Verbindlichkeit statuiert hat; darum muß er als Stellvertreter Gottes die Gewalt haben, in dessen Namen solche Verbindlichkeiten, deren Erfüllung die Gewissen belastet, hinwegzunehmen, etwa zweifelhafte Entschuldigungsgründe kraft seiner Jurisdiktion zu ergänzen. Es gibt aber Dinge des göttlichen Rechts, die auch der Papst nicht ändern, wo er also auch die Verpflichtung nicht lösen kann, z. B. die Pflicht der Beichte.

[1] Darum erklärt man: er kann potestate vicaria dispensieren in den Dingen, wo die Verpflichtung von einer menschlichen Handlung abhängt, in den anderen Dingen kann er den Willen des höchsten Gesetzgebers bloß erklären. Noldin, De princip. th. m. n. 156.

103 2) Der Bischof und sede vacante das Kapitel oder der Kapitularvikar kann iure ordinario dispensieren in allen bischöflichen und Diözesanverordnungen, auch in den Anordnungen des Provinzialkonzils, wenn sie nur nicht ausdrücklich dem Konzil vorbehalten sind. Iure extraordinario kann der Bischof in seiner Diözese zum Heile der Seelen alles, was der Papst in der ganzen Kirche kann, wenn nicht eigens seine Gewalt durch besondere Statuten beschränkt ist, also kann er dispensieren:

a) in den Dingen, die häufig vorkommen, z. B. bei (nicht reservierten) Gelübden, Beobachtung der Fest- und Fasttage in einzelnen Fällen, ebenso Rezitation des Breviers für eine bestimmte Zeit und Person;

b) im Fall dringender Not, falls der Rekurs an den Papst nicht leicht und Gefahr auf Verzug ist, z. B. bei Ehehindernissen, Irregularitäten, reservierten Gelübden;

c) wenn im kanonischen Rechte die Klausel steht: Donec dispensetur ohne jeden weiteren Zusatz. Da diese Worte irgendeine Bedeutung haben müssen, der Papst aber das Recht zu dispensieren an sich schon hat, so wird dadurch den niederen Oberen die Gewalt übertragen;

d) wo die Gewohnheit das Recht einräumt. Consuetudo confert iurisdictionem;

e) in den Fällen, wo es zweifelhaft ist, ob eine Dispens nötig sei, kann der Bischof erklären, der Fall bedürfe einer Dispens nicht, oder kann vorsichtshalber („ad cautelam") dispensieren.

In diesen Fällen kann der Bischof die Dispensationsgewalt auch delegieren, weil diese Gewalt stets mit seinem Amte verbunden ist und darum der ordentlichen Dispensationsgewalt gleichsteht.

Der Generalvikar hat Dispensgewalt nur insoweit, als der Bischof sie ihm einräumt.

Der Bischof kann, wie jeder Obere, zunächst nur seine Untergebenen, d. i. diejenigen, welche in seiner Diözese ein Domizil oder Quasidomizil haben, dispensieren und die Heimatlosen (vagi), weil sie doch auch jemand haben müssen, der dispensiert.

Kontrovertiert wird, wieweit der Bischof auch Fremde (peregrini), die seiner Jurisdiktion nicht unterstehen, dispensieren kann. Für die Praxis kann man festhalten: Der Bischof kann die Fremden dispensieren in Eiden und Gelübden, ja auch in den allgemeinen Kirchengesetzen, jedoch a) wenn die Ursache vorübergehend und lokal ist, nur für die Zeit, wo der Betreffende sich im Territorium aufhält, b) wenn die Ursache persönlich

und dauernd ist, auch für immer und für jeden Ort, wofern der Fall nur nicht vor das forum externum gehört.

Gegenüber den Regularen hat der Bischof keine Gewalt, soweit sie ihm nicht vom Papste oder von dem Oberen übertragen ist. Da die Ordensoberen aber ungefähr die nämliche Gewalt gegenüber ihren Untergebenen haben, wie die Bischöfe gegenüber den Diözesanen, so kann man sagen: die Ordensoberen acceptieren für ihre Untergebenen jene Dispensen, welche die Bischöfe für die Diözese geben, damit das Privilegium der Exemtion den Regularen nicht nachteilig sei, damit sie bei dringender Not Hilfe finden, und weil den Mendikanten dies ausdrücklich eingeräumt ist. Cf. S. C. C. 20. Dec. 1871: wo den Regularen ausdrücklich eingeräumt wird, sich betreffs des Unterschieds der Speisen während der Fastenzeit und während des Jahres an das Fastenmandat des Bischofs zu halten.

3) Nach dem hl. Alfons (l. 1. n. 190) kann der Pfarrer durch 104
Gewohnheitsrecht dispensieren, aber nur in einzelnen Fällen auf bestimmte Zeit und aus wichtigen Gründen, vom Gebot der Pflichtmesse, betreffs der knechtlichen Arbeiten, von Jejunium und Abstinenz, ohnehin vom Gebot der Osterkommunion in der Pfarrkirche. Manche sehen hierin weniger eine Dispens als eine authentische Erklärung der Epikie, während andere dem Pfarrer noch weitergehende Vollmacht zuschreiben. Beichtväter und Ärzte können nicht eigentlich dispensieren, sondern nur den Pönitenten und Patienten erklären, daß sie in den betreffenden Fällen sich von der Verpflichtung des Gesetzes freisprechen können.

4) Die Ordensoberen können, jedoch nur in einzelnen Fällen und nicht für die ganze Kommunität, ihre Untergebenen dispensieren in den Kirchengeboten, den Dingen, die häufig vorkommen, in den nicht reservierten Gelübden, und zwar können dies auch die Lokaloberen, wo nicht die Ordenskonstitutionen dazu eine besondere Bevollmächtigung fordern.

Wer bloß delegierte Gewalt hat, kann nicht subdelegieren, außer wenn ihm diese Gewalt ausdrücklich vom ordentlichen Oberen eingeräumt ist oder wenn er vom Papste delegiert oder wenn er vom niederen Oberen delegiert ist für alle Fälle (ad universitatem causarum per modum officii). So z. B. kann der Bischof die Quinquennalfakultäten geeigneten Priestern delegieren, besonders wenn er dem Tode nahe ist.

Der Obere kann sich selbst in seinem Gesetze dispensieren; wer delegierte Gewalt hat, kann dies dann, wenn diese Gewalt eine allgemeine und ihm als Oberen über seine Ungebenen eingeräumt ist.

105 6. Zur legitimen Erteilung der Dispens gehört

1) der Wille des Oberen, mag dessen Zustimmung ausdrücklich oder stillschweigend gegeben sein; auch eine durch Furcht erzwungene Dispens ist gültig.

Die Dispens ist gültig, wenn sie der höhere Obere (z. B. der Papst) erteilt, nachdem sie der niedere Obere (z. B. der Bischof) verweigert hat; denn dieser kann die Gewalt des Höheren nicht beschränken; sie ist probabiliter auch gültig, wenn der niedere Obere (z. B. der Bischof) dispensiert, nachdem sie der Höhere (z. B. der Papst) verweigert hat; denn durch diese Verweigerung ist die Gewalt des niederen noch nicht beschränkt, wenn dies nicht ausdrücklich ausgesprochen wurde oder der Obere nach Verweigerung der Dispens die Handlung dem Untergebenen verboten hat. In Ehehindernissen aber kann der Bischof nicht dispensieren, wenn der Papst die Dispens verweigert hat.

2) Eine gerechte Ursache. Ihr Mangel macht a) bei der ordentlichen Dispensgewalt die Dispens nicht ungültig, aber unerlaubt. Der so dispensierte Untergebene sündigt darum sicher nicht schwer, probabilius nicht einmal läßlich, wenn er von der Dispens Gebrauch macht. Wer aber ohne Grund vom ordentlichen Dispensator eine Dispens verlangt oder als Ordinarius sie erteilt, sündigt nach einigen schwer, nach einer sat probabilis leicht. Eine schwere Sünde würde der ordentliche Dispensator sicher begehen, wenn er ohne gerechte Ursache dispensiert und daraus entweder α) schweres Ärgernis entsteht, β) andere allzusehr belastet werden oder einen schweren Schaden erleiden, γ) wenn dem Dispensierten selbst ein schwerer geistlicher Nachteil daraus erwächst.

b) Bei der außerordentlichen und delegierten Dispensgewalt[1] ist eine Dispens ohne gerechte Ursache unerlaubt und ungültig, und zwar würde sowohl der dispensierende Obere (in bedeutender Sache) schwer sündigen, als der Untergebene, welcher von dieser ungültigen Dispens Gebrauch macht. Doch hängt die Gültigkeit der Dispens nicht sowohl von der Kenntnis als von der Existenz der Ursache ab. Darum ist die Dispens gültig, wenn auch der dispensierende Obere glaubt, es sei eine Dispensursache nicht vorhanden, die in der Tat existiert; sie ist aber ungültig, wenn er glaubt, eine Ursache sei vorhanden, die nicht existiert.

c) Im Zweifel, ob eine hinreichende Ursache zur Dispens da sei (nicht aber im Zweifel, ob überhaupt eine Dispensursache da sei), kann der Obere erlaubterweise dispensieren, weil die Dispensationsgewalt weit zu interpretieren ist, der Untergebene kann erlaubterweise um

[1] Das gilt auch von der Dispensgewalt des Papstes im göttlichen Rechte.

Dispens bitten und von ihr Gebrauch machen, weil er nicht zu entscheiden hat. Wenn der Obere in einem Zweifelsfalle urteilt, es sei eine hinreichende Ursache vorhanden, und dispensiert, nachher aber diese Ursache sich als unzureichend herausstellt, so ist die Dispens gültig; es ist hier anzunehmen, daß die Kirche die Gewalt übertragen hat, und der Obere hat ja von seiner Gewalt einen gesetzmäßigen Gebrauch gemacht. Es wäre sonst allen Skrupeln Tür und Tor geöffnet.

Wenn eine gerechte Ursache vorhanden ist, kann der Obere dispensieren, aber er muß nicht dispensieren, außer es handle sich um das Wohl der Kommunität oder einen großen Vorteil des einzelnen oder eine vom Recht oder vom Oberen vorgeschriebene Dispens; denn in diesen Fällen würde der Obere durch Verweigerung der Dispens je nach dem Gegenstande schwer oder leicht sündigen. Aber auch da, wo mit Unrecht die Dispens verweigert wurde, bleibt der Untergebene immer noch an das Gesetz gebunden, wenn die Ursache nicht derart ist, daß sie ganz vom Gesetze entschuldigt.

Die Dispensursache braucht nicht so groß zu sein, daß sie ganz entschuldigt; denn dann wäre Dispens nicht nötig. Dispensursachen sind die Not, eine besondere Schwierigkeit in der Erfüllung des Gesetzes, welche jedoch noch nicht ganz entschuldigt, ein bedeutender Nutzen für die Untergebenen oder für die Kommunität, die Offenbarung der Milde des Oberen, die Würde des Bittstellers, weil auch sie einen Nutzen für die Kommunität in sich schließt, die Auferlegung einer anderen Last, z. B. wenn für eine Dispens ein größeres Almosen, Dispenstaxe, auferlegt wird, persönliche Verdienste. Der dispensatio sine causa („ex motu proprio" im Gegensatz zu „ad instantiam partis") fehlt nur eine der gewöhnlichen Dispensursachen, nicht jede Ursache.

106 3) Wenn der Untergebene selbst um Dispens nachsucht, darf er weder den wahren Sachverhalt verschweigen (disp. subreptitia), noch falsche Gründe angeben (disp. obreptitia). Eine absichtliche oder unabsichtliche Unrichtigkeit in der Angabe des Objektes, der Dispensursache oder der als wesentlich erachteten Umstände macht die Dispens ungültig.

Was den error in obiecto angeht, so ist die Dispens ungültig, wenn ein Objekt von einer anderen Spezies angegeben wurde, selbst wenn in dieser anderen Spezies schwerer dispensiert wird, z. B. wenn Blutsverwandtschaft statt Schwägerschaft angegeben wurde. Sie ist aber gültig, wenn ein bedeutenderes Objekt derselben Spezies angegeben wurde; z. B. die Dispens ist gültig, wenn der zweite statt des dritten Grades der Blutsverwandtschaft angegeben wurde, ungültig aber, wenn der dritte statt des zweiten genannt wurde.

Was die Dispensursache angeht, so unterscheidet man die eigentliche Dispensursache (causa motiva, finalis), wegen deren die Dispens erteilt wird, ohne welche die Dispens nicht oder nur mit gewissen Beschränkungen erteilt wird, z. B. die Infamierung des Bittstellers, von der Nebenursache (causa impulsiva), den Gründen, welche die Dispens nur erleichtern, obwohl sie auch ohne dieselben erteilt werden könnte, z. B. die Rechtschaffenheit des Bittstellers, und es gelten nun folgende Sätze:

a) Die Dispens ist gültig, wenn Irrtum oder Täuschung sich beziehen auf eine Nebenursache (causa impulsiva), selbst dann, wenn der Dispensierende bei Kenntnis des Sachverhaltes nicht dispensiert hätte, z. B. wenn er die Schlechtigkeit des Bittstellers gekannt hätte; sie ist aber ungültig, wenn Irrtum und Täuschung obwalten betreffs der Haupturache (causa motiva).

b) Sie ist gültig, wenn mehrere teils wahre, teils falsche Ursachen angegeben sind, so oft eine wahre Ursache zur Dispens genügend ist.

c) Gültig ist die Dispens, wenn eine Ursache, die falsch war zur Zeit der Bittstellung, wahr geworden ist bis zur Zeit der Bewilligung, z. B. die Person, welche im Gesuch fälschlich die Armut als Grund angegeben hatte, ist bis zur Erledigung der Sache wirklich arm geworden.

d) Wenn in einem doppelten Gesetze oder Hindernisse Dispens erholt wird und die Ursache für die eine wahr, für die andere falsch ist, so ist die eine Dispens gültig, wenn die Dispensen zu verschiedenen Zwecken erholt werden, z. B. vom Gelübde und von Irregularität. Werden aber die Dispensen zum gleichen Zwecke erholt, so wird die Dispens als ungültig angesehen, wenn absichtlich Täuschung vorliegt, z. B. wenn jemand, um vom Keuschheitsgelübde dispensiert zu werden, Unenthaltsamkeit, und um eine Verwandte heiraten zu können, deren Armut angibt.

e) Für gültig wird auch die Dispens erachtet, wenn man zweifelt, ob die Haupturache wahr oder falsch gewesen sei, oder ob ein fälschlich angegebener Grund Haupt- oder Nebenursache war; denn in dubio standum est pro valore actus.

f) Wenn derjenige, welcher in einem bestimmten Falle zur Erteilung der Dispens delegiert ist, eine Unrichtigkeit entdeckt, sei es auch nur in einer Nebenursache, so muß er an den Oberen rekurrieren, um erlaubt dispensieren zu können.

4) Im Zweifel, ob eine Dispens notwendig sei, kann der

Untergebene an sich seine Freiheit gebrauchen, obwohl es geratener ist, sich an den Oberen zu wenden, damit dieser die Sache erkläre oder dispensiere. Letzteres ist notwendig, wo es sich um die Gültigkeit eines Sakramentes handelt, z. B. im Zweifel, ob ein Ehehindernis Dispens erfordert. Daraus aber, daß der Obere in einem zweifelhaften Falle Dispens erteilt hat, kann man nicht schließen, daß Dispens notwendig gewesen sei, weil der Obere auch ad cautelam oder um den Untergebenen zu beruhigen, dispensieren kann. Benedict. XIV. Quaest. can. q. 183. n. 27.

7. Die Dispens erlischt: 107

1) durch Aufhören der Hauptursache und zwar

a) immer, wenn vor dem Vollzug der Dispens die Hauptursache aufhört, z. B. wenn das Kind, dessen Legitimierung Dispensursache ist, stirbt, ehe die Dispens vollzogen ist;

b) selbst nach dem Vollzug der Dispens, wenn die Hauptursache vollständig zessiert und die Dispens nicht absolut erteilt wurde. Als absolut erteilt gilt die Dispens, α) wenn die Ursache ihrer Natur nach eine immerwährende, nicht aber, wenn sie ihrer Natur nach eine vorübergehende ist, z. B. wenn jemand im Gelübde der Keuschheit Dispens erhielt wegen sehr heftiger Versuchungen, so ist das eine immerwährende Ursache; wenn er sie erhielt zur Legitimierung des unehelichen Kindes, eine vorübergehende Ursache; im ersteren Falle ist er für immer vom Gelübde entbunden, im zweiten Falle kann die Ehe eingegangen werden, das Gelübde wacht aber (nach einigen) nach dem Tode der ersten Frau wieder auf; β) wenn die Dispens sich bezieht auf etwas Unteilbares, z. B. wenn jemand nach der Irregularität dispensiert wurde, um nach Empfang der Weihen seine Mutter unterstützen zu können, so bleibt die Dispens, auch wenn die Mutter gestorben ist; ähnlich auch, wenn in einem Ehehindernisse dispensiert wurde; auch hier bleibt die Dispens in Kraft, wenn auch die Ursache zessiert. Dagegen ist die Dispens nicht absolut gegeben bei den Dingen, die teilbar sind, wo die Dispens in den einzelnen Fällen als abhängig von ihrer Ursache gedacht wird, z. B. Brevier, Fastengebot. Es entscheidet hier vor allem die Absicht des Dispensierenden.

c) Im Zweifel, ob die Dispensursache vollständig zessiert, ist für die Gültigkeit der Dispens einzustehen.

2) Durch Widerruf des Oberen. Geschieht dieser Widerruf ohne gerechte Ursache, so ist er unerlaubt, beim außerordentlichen und

delegierten Dispensator auch ungültig. Eine Dispens aber, die durch einen einzigen Akt die ganze Verpflichtung aufhebt, kann nicht widerrufen werden, z. B. beim Gelübde.

3) Durch Verzichtleistung des Dispensierten, wenn dieser Verzicht vom Oberen angenommen worden ist; denn dann kann derjenige, welcher verzichtet hat, keinen Gebrauch von der Dispens mehr machen; sonst aber dauert die Dispens, z. B. Cajus erhält Dispens zur Heirat mit der Lucia, heiratet dann aber die Berta; nach deren Tode kann er immer noch die Lucia heiraten. Dagegen gilt es als stillschweigender Verzicht auf die erste Dispens, wenn jemand, nachdem er Dispens zur Heirat mit einer Person erhalten hat, eine neue Dispens zur Heirat mit einer anderen Person einholt.

Im allgemeinen sollen sowohl der dispensierende Obere als auch der Beichtvater, welcher die Dispens vermittelt, des Wortes eingedenk bleiben: Nimia dispensatio est legis dissipatio. Auf alle Dispensen kann man anwenden: Tria sunt attendenda, quid liceat secundum aequitatem, quid deceat secundum honestatem, quid expediat secundum utilitatem. c. 7. X. III, 34. Was Hollweck (Das Zivileherecht des Bürgerlichen Gesetzbuches S. 75) von den Ehedispensen sagt, gilt allgemein: „Die Kirche hat die Aufgabe, die Seelen zu retten, und alles setzt sie daran, auch Verirrten nach dem Beispiele des göttlichen Meisters nachzugehen und sie wieder auf den rechten Weg zu leiten. Aber sie hat auch sich selbst und ihre Ordnung zu erhalten, weil diese allen Seelen zur Erlangung des Heiles notwendig ist; sie kann also die salus privata nur da berücksichtigen, wo die salus publica nicht in Frage steht oder doch nicht sehr geschädigt wird. Sie kann oft einer Seele nicht helfen, weil dadurch viele andere in schwere Gefahr gerieten."

§ 21. Das Privilegium.

108 1. Privilegium (lex privata, ein für Privatpersonen erlassenes Gesetz, sei es als Belastung = Ausnahmegesetz, sei es als Vergünstigung = Privileg), ist ein durch den rechtmäßigen Oberen eingeführtes, besonderes Gesetz, welches bestimmte Personen von der allgemeinen Verpflichtung befreit oder ihnen eine Vergünstigung erweist, während es der Kommunität in dieser Hinsicht die Verpflichtung auferlegt, dieselben im Genuß ihres Privilegiums nicht zu stören. Nur durch die ausdrückliche oder stillschweigende Verleihung des Gesetzgebers oder durch eine rechtmäßig präskribierte Gewohnheit können Privilegien

erlangt werden. Privilegien gegen das Gesetz kann der Gesetzgeber nur den Untergebenen verleihen, weil sie einer Dispens gleich gelten; andere Privilegien (pr. praeter legem) kann er auch Nichtuntergebenen verleihen, weil sie Geschenke sind. Das Privilegium erlangt nach Art eines Geschenkes seine Gültigkeit erst durch die Annahme des Privilegierten. Privilegien sollen nur aus wichtigen Gründen erteilt werden. Solche Gründe sind das öffentliche Wohl, Belohnung von Verdiensten usw.

2. Einteilung. Man unterscheidet: 109

1) Personal- und Realprivilegium. Ersteres wird gegeben in Ansehung einer Person, letzteres in Ansehung eines Ortes, einer Sache. Als Realprivilegium gilt auch das Privilegium, welches einem Amte oder einer Würde, einem Vereine, einer Kommunität, einem Orden gegeben wird. Das Personalprivilegium erlischt mit dem Tode der Person, die Person aber kann es überall gebrauchen im Gebiete des Verleihers und probabiliter auch außerhalb dieses Gebietes, wenn es aus persönlichen Gründen gegeben wurde. Das Realprivilegium ist stets an den betreffenden Ort oder die Sache gebunden. Im Zweifel, ob ein Privilegium ein reales oder persönliches sei, wird es, a) wenn odios, als personal, b) wenn favorabel, als real behandelt. Odia restringenda, favores ampliandi;

2) ein zeitliches und immerwährendes (temporale und perpetuum);

3) Pr. neben dem Gesetze, gegen das Gesetz (praeter legem und contra legem);

4) günstiges und odioses (favorabile und odiosum), je nachdem es die Kommunität, in welcher der Privilegierte lebt, beschwert oder nicht. Ein favorables ist z. B. die Fakultät, von Reservatfällen zu absolvieren; ein odioses das Privileg eines Privatoratoriums, weil es den öffentlichen Gottesdienst beeinträchtigt, das Privileg, mehrere Benefizien zu erlangen, Steuerfreiheit.

3. An sich ist niemand gehalten, von seinem Privilegium Gebrauch 110
zu machen, wo dies nicht notwendig ist, um ein Gebot zu erfüllen oder den Nächsten einer Not zu entreißen.

So braucht z. B. niemand von seinem Privilegium eines Privatoratoriums Gebrauch zu machen (nach vielen: sogar wenn er dann dem Sonntagsgebote nicht genügen könnte, Gury-Ballerini I. n. 348); ein Priester, welcher die Gewalt hat, von Reservatfällen zu absolvieren, ist gehalten, dies zu tun, wenn der Pönitent ihm gebeichtet hat.

111 4. Verlust des Privilegiums.

1) Ein mittels falscher Gründe erschlichenes Privilegium ist an sich null und nichtig, sein Gebrauch Sünde.

2) Das Privilegium zessiert, wenn die Hauptursache, wegen deren es verliehen war, zessiert, oder nach Ablauf der bestimmten Zeit, nicht aber an sich mit dem Tode des Verleihers.

3) Es erlischt durch den Tod der Person, wenn es ein persönliches, durch den Untergang der Sache, wenn es ein reales war.

4) Es geht verloren, wenn der Privilegierte darauf verzichtet und der Verzicht angenommen ist, wofern der betreffende nur darauf verzichten kann. So kann niemand auf die nicht der Person, sondern dem Stande verliehenen Privilegien verzichten, z. B. der Kleriker nicht auf das privilegium canonis et fori, der Ordensmann nicht auf seine Exemtion. Wenn das Privilegium anderen lästig ist, so wird der längere Nichtgebrauch desselben als Verzicht angesehen. Das favorable aber wird durch den Nichtgebrauch oder einen gegenteiligen Gebrauch nicht aufgehoben, solange dieser auch gewährt haben mag.

5) Es erlischt, wenn es vom Verleiher oder dessen rechtmäßigem Nachfolger feierlich zurückgenommen wurde.

II. Abschnitt.

Die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit.

Wenn der Gesetzgeber Gesetze gegeben hat, die nicht, wie die Naturgesetze, mit Notwendigkeit ihre Erfüllung erzwingen, dann muß dem Menschen, der sie erfüllen soll, auch das Freiheitsvermögen zukommen, d. i. das Vermögen, sich selbst zu bestimmen, nämlich zur Erfüllung des Gesetzes. Weil aber die menschliche Freiheit das Vermögen ist, wodurch sich der Mensch in seinem Handeln selbst bestimmt, so ist zuerst der Begriff der menschlichen Handlung festzustellen.

§ 22. Begriff und Einteilung der menschlichen Handlungen.

112 1. Akt, actus im allgemeinsten Sinne, wird definiert als determinatio potentiae, Tätigkeit, mag sie ausgehen von einer potentia activa oder passiva, dem Vermögen zu wirken oder zu leiden. So heißt die Potenz selbst actus primus, der Akt actus secundus. Die Potenz aber wird dadurch determiniert, daß sie ihr Ziel erreicht; der Übergang von der Potenz in den Akt aber ist Bewegung. So ergibt

sich das Verständnis für die weitere Definition: Actus, Handlung ist die Bewegung des Geistes nach einem Ziele hin (actus est motus animi).

Zwischen der potentia pura und dem actus purus steht inmitten der habitus, eine dauernde zur Potenz kommende Disposition, sei sie erworben oder eingegossen, welche die Potenz zur Erweckung ihrer Akte hinneigt und diese erleichtert.

2. Inbezug auf den Menschen unterscheidet man nun: 1) actus organici s. naturales, die ihm mit jedem organischen Wesen gemein sind, z. B. leben, vegetieren. Sie entziehen sich vollständig der Kontrolle der menschlichen Freiheit, sind also für die Sittlichkeit nicht zu beachten; 2) actus animales, ihm mit den Tieren gemein, z. B. fühlen, essen, gehen; 3) actus hominis, die von einer dem Menschen eigentümlichen physischen Potenz ausgehen, z. B. lachen, weinen, reden wie ein Mensch, aber unüberlegt; 4) actus substantialiter humanus, der von jenen Potenzen ausgeht, welche den Menschen wesentlich als vernünftiges Wesen konstituieren, nämlich von Intellekt und Wille, z. B. denken, wahrnehmen, urteilen, schließen, insofern es sich nach notwendigen Gesetzen vollzieht, auch die unfreien Willensakte, die unwillkürlichen Akte des Hasses, der Liebe, das notwendige Verlangen nach Glückseligkeit; 5) actus humanus etiam quoad modum sc. operandi, actus perfecte humanus, actus humanus schlechthin, menschliche Handlung im eigentlichen Sinne ist jene Handlung, die vom freien Willen des Menschen, d. i. aus Überlegung und Willenszustimmung (ex voluntate deliberata, S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1) hervorgeht und so den Sittenregeln unterworfen werden kann; 6) actus moralis, sittliche Handlung, heißt die menschliche Handlung, als den Sittenregeln wirklich unterworfen; 7) actus imputabilis, die menschliche Handlung, insofern sie auf den Menschen als ihre freie Ursache zurückgeführt wird.

Actus humani heißen diese Handlungen, weil sie dem Menschen als Menschen eignen, ihn von den übrigen, unvernünftigen Kreaturen unterscheiden. Darin aber unterscheidet sich der Mensch von den unvernünftigen Kreaturen, daß er Herr seiner Akte ist. Herr seiner Akte aber ist er durch Erkenntnis und Willen. (S. Th. l. c.) — Ist der Akt der Seligen, mit welchem sie notwendig Gott lieben, ein actus humanus quoad modum? Dieser Akt ist als der vollkommenste Akt, dessen der Mensch fähig ist, sicher auch humanus quoad modum, aber so, wie es eben dem status comprehensoris entspricht. Der Akt ist zwar notwendig, diese Notwendigkeit aber folgt nicht aus der Natur, wie beim Tiere und wie beim Menschen

inbezug auf das Glück im allgemeinen, sondern aus der innersten aktuellen Erkenntnis und Durchdringung Gottes als des höchsten Gutes. (Salm., tr. 8. disp. 2. dub. 1. § 3.) Andere leugnen, daß er ein actus humanus sei, weil er der Überlegung entbehrt (Frins, De actibus humanis p. 2).

113 3. Genesis des actus humanus: 1) Der Intellekt legt eine von ihm erfaßte und erkannte Sache dem Willen vor.

2) Der Wille begehrt oder flieht nun die Sache mit völlig freier Selbstbestimmung. Dabei ist zu bemerken, daß der Wille sich stets auf das Gute (bonum universale) richtet, mag er dies nun konkret in einem wahren oder in einem Scheingute suchen. Niemand will darum ein Böses (malum), außer insofern damit ein Gut verbunden ist.[1]

3) Endlich bewegt der Wille, wenn er eine Sache wirksam anstrebt, die übrigen Fähigkeiten, sowohl die inneren, z. B. Intellekt, Phantasie, Gedächtnis, als auch die äußeren, z. B. die Glieder des Körpers und die Sinnesorgane, zu den entsprechenden Akten, um sich der Sache zu bemächtigen und sie zu genießen.

Jede menschliche Handlung hat zur Voraussetzung die Erkenntnis: Voluntas non fertur in incognitum, und Ignoti nulla cupido. Die Erkenntnis wirkt aber auf den Willen nicht per modum agentis (ruft nicht selbst dessen Tätigkeit hervor), sondern per modum finis (sie lockt durch das vorgestellte Gut), nicht als physische, sondern als moralische Ursache, indem sie das Objekt als gut oder bös vorlegt. Sie bewegt nun den Willen notwendig, wenn sie ihm den Gegenstand nur als gut und unter keiner Beziehung als bös vorstellt; frei, wenn sie ihm den Gegenstand als gut und bös (sub ratione boni et mali) vorstellt. Da hienieden aber jedes Gut mit Schwierigkeiten verbunden, und da nichts absolut schlecht ist, so ist die Möglichkeit gegeben, jedes Gut als bös (sub ratione mali) und jedes Übel als gut (sub ratione boni) darzustellen. Die Erkenntnis bewegt weiterhin den Willen quoad specificationem, d. h. daß er sich lieber in dieser Art als in einer anderen betätigt, nicht aber probabilius quoad exercitium, daß er gerade jetzt tätig sei. Doch halten manche die Ansicht fest, daß sie den Willen auch quoad exercitium bewege, wenn sie das Objekt nicht bloß sub ratione boni et mali, sondern auch in einem iudicium ultimo practicum als absolut zu tun oder zu unterlassen vorlege. — Der Wille anderseits ruft den Erkenntnisakt hervor und bezeichnet ihm das Objekt, der Erkenntnisakt vollzieht sich dann in der ihm eigentümlichen Weise. Doch kann die Erkenntnistätigkeit, z. B. die Wahrnehmung, auch unabhängig vom Willen beginnen, obwohl die klare Erkenntnis immer einen Willensakt voraussetzt, abgesehen von der ersten Erkenntnis, die Gott unmittelbar in uns wirken kann. Insbesondere

[1] Basilius in Ps. 44. n. 2: *Τὸ αὐτό ἐστι τῇ φύσει καὶ ἀγαπητὸν καὶ ἀγαθόν.* S. Th. 1. 2. q. 2. a. 8; q. 8. a. 1.

kommt das letzte praktische Urteil eines Überlegungsprozesses, in welchem ein Entschluß gefaßt wird, nur unter dem direkten Einflusse des Willens zustande. Quamtumcunque enim ratio deliberet, in eam partem determinat definitivum iudicium, quam praeoptat voluntas. S. Bonav. in 2. sent. dist. 25. q. I. 3. a. 1; vgl. Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit. S. 70. — Der Wille seinerseits wirkt zum Akte durch Befehl mit. Doch ist die Herrschaft des Willens durch die Sünde gemindert. Es sind vier Wunden (vulnera) in den Potenzen der Seele zurückgeblieben: 1) Unwissenheit (ignorantia), sie trifft den Intellekt, den sie nicht bloß vielen Irrtümern unterwirft, sondern auch für viele Dinge neugierig macht, von welchen es besser wäre, sie nicht zu wissen; 2) Bosheit (malitia), sie trifft den Willen und bezeichnet eine starke Hinneigung zum Bösen; 3) Schwäche (infirmitas), im irasziblen Vermögen, macht, daß wir dem Übel, den Widerwärtigkeiten leicht unterliegen; 4) Begierlichkeit (concupiscentia), im konkupisziblen Vermögen, zieht uns in unordentlicher Weise zum Sinnlichen hin. Diese Folgen der Erbsünde werden aber durch die persönlichen Sünden noch weiter gesteigert. (S. Th. 1. 2. q. 85. a. 3.) Aber auch abgesehen davon, steht dem Willen über die Fähigkeiten eine verschiedene Herrschaft zu, er kann sie beherrschen entweder despotice, d. i. ohne Widerstand, oder politice, so daß sie ihm Widerstand leisten. Despotice beherrscht der Wille sich selbst und die bewegende Kraft der Glieder, ausgenommen das Herz und die der Erzeugung dienenden (und andere sich spontan bewegende) Organe, S. Th. 1. 2. q. 17. a. 9. ad 3. Politice beherrscht er den Intellekt, wie z. B. die Zerstreuungen beim Gebet beweisen, die Phantasie, die sowohl durch körperliche Ursachen, welche ein gewisses Bild hervorrufen, als auch durch äußere Ursachen, z. B. vom Teufel beeinflußt werden kann, ebenso das sinnliche Begehrungsvermögen in den Leidenschaften. Nur indirekt beherrschen wir die äußeren oder die inneren Sinne, insofern wir uns von den Objekten abwenden können, ebenso nur indirekt die vegetativen Potenzen, z. B. die Ernährung, insoweit es von uns abhängt, uns Nahrung zuzuführen, aber nicht, ob wir ernährt werden.

Da für die Regelung des sittlichen Lebens gerade das Verhältnis des 114
Willens gegenüber dem sinnlichen Begehrungsvermögen von Bedeutung ist, so geben wir dies in kurzer Darstellung:

1) Der Wille kann dem niederen Begehrungsvermögen einen Akt nur dann befehlen, wenn sein Objekt vom inneren Sinne oder vom Denkvermögen als etwas für die Person Gutes oder Böses in sinnlicher Form dargestellt oder erfaßt wird.

2) Solange eine Sache als angenehm oder unangenehm in sinnlicher Form durch das Urteil des inneren Sinnes vorgestellt wird, so daß keine gleichstarke Vorstellung des Gegenteils vorhanden ist, kann der Wille die Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens nicht unterdrücken oder zurückhalten.

3) Oft liegt es in unserer Gewalt, das Urteil des inneren Sinnes ganz aufzuheben, immer aber eine entgegengesetzte Auffassung der Sache

im Sinne hervorzurufen. Denn einmal hängt die innere Vorstellung in sehr vielen Fällen vom Gebrauch der äußeren Sinne ab, so daß sie mit dessen Einschränkung selbst auch wegfällt; dann aber können wir unsere Aufmerksamkeit und unsere Phantasie auf andere Gegenstände richten oder unsere Erkenntnis kann die Sache auch von einer anderen Seite betrachten, und so wird bei dem Zusammenhang unserer Seelenkräfte die reizende Vorstellung und damit auch das sinnliche Begehren entweder ganz unterdrückt oder doch gemindert.

4) Der Wille kann durch seinen Befehl bewirken, daß das sinnliche Begehrungsvermögen sich auf etwas richtet, was es seiner Natur nach flieht und umgekehrt, wie wir das z. B. sehen bei äußeren Handlungen, die unserem sinnlichen Begehren zuwider sind. Cf. Frins l. c. p. 411 sqq.

115 Der vollendete menschliche Akt bewegt sich also in folgenden Einzelakten: 1) amor s. simplex complacentia de bono, das einfache Wohlgefallen an einem vorgestellten Gut — Gegensatz odium, das Mißfallen am Übel: 2) intentio, das wirksame Verlangen, das Ziel (Gute) durch Anwendung entsprechender Mittel zu erreichen — Gegensatz fuga mali; 3) consultatio, d. i. Untersuchung nach den zur Erreichung des Gutes geeigneten Mitteln; 4) consensus, die Billigung der durch die Untersuchung gefundenen Mittel; 5) electio, die Wahl des als passend befundenen Mittels vor anderen; 6) imperium, Befehl der Vernunft, welcher die Anwendung des ausgewählten Mittels vorschreibt (Befehl ist formal ein Akt der Vernunft, setzt aber einen Akt des Willens voraus); 7) usus, ein Akt des Willens, das gewählte Mittel anzuwenden; 8) fruitio, die Freude, die Ruhe in dem als Ziel erreichten Gute — Gegensatz tristitia, Trauer, die Unruhe in einem gegenwärtigen Übel. Amor, intentio, fruitio beziehen sich auf das Ziel, consultatio, consensus, electio, imperium, usus auf die Mittel.[1]

116 4. Nach dem Gesagten unterscheidet man die Willensakte in

1) unmittelbare und mittelbare, actus eliciti, die vom Willen ausgehen und in ihm ihre Vollendung finden, z. B. lieben, hassen, — aber auch der Akt, mit welchem der Wille will, daß die anderen Potenzen ihre Akte ausüben, ist elicitus —, und imperati, die

[1] S. Th. 1. 2. q. 11—16. q. 25. a. 2. Voit, Th. mor. n. 1. et 2. Frins l. c. p. 347 ss. Den Unterschied insbesondere von frui und uti, der auch für die Aszese von höchster Wichtigkeit ist, gibt Augustinus (De doctr. christ. l. 1. c. 4) also: Frui est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum referre. S. Th. 1. 2. q. 16. a. 2.

auf Befehl des Willens von anderen Kräften der Seele oder des Leibes ausgehen.

Allgemein besagt elicitus die Beziehung des Aktes auf sein unmittelbares inneres Prinzip, aus dem er hervorgeht, imperatus die Beziehung auf eine Fähigkeit oder ein Motiv, wodurch das unmittelbare Prinzip bewegt wird. So ist z. B. der Glaube actus elicitus des Intellektes, aber imperatus a voluntate.

2) Die mittelbaren Willensakte sind dann entweder rein innere (actus interni) oder auch äußere (externi), je nachdem sie allein durch die inneren Kräfte der Seele sich vollziehen oder auch in äußere Tätigkeit übergehen. Keine äußere Handlung ist rein äußerlich, sonst wäre sie höchstens actus hominis, sondern setzt stets einen inneren Akt voraus, ist also eigentlich actus mixtus. Die Unterscheidung von äußeren und inneren Akten ist besonders für den Kanonisten wichtig, da die rein inneren Akte den Strafgesetzen tatsächlich nicht unterliegen.

3) Man unterscheidet weiter gute und böse Handlungen (actus boni und mali), je nachdem sie dem Sittengesetze entsprechen oder nicht, die guten wieder als natürlich oder übernatürlich gute, je nachdem sie der Mensch in Beziehung auf das natürliche Sittengesetz mit natürlichen Kräften oder mittelst der Gnade in Hinordnung auf das übernatürliche Ziel vollbringt. Die übernatürlich guten Werke können verdienstlich (meritorius) sein, und zwar entweder a) de condigno, welche im gleichen Verhältnis zum Lohn stehen und bei denen der Lohn gewissermaßen aus Gerechtigkeit folgt, z. B. jedes im Stande der heiligmachenden Gnade vollbrachte Werk; oder b) de congruo, solche gute Handlungen, bei denen die verhältnismäßige Gleichheit mit dem Lohne fehlt, und der Lohn nur aus einer Freigebigkeit des Belohnenden hervorgeht, z. B. die auf die Rechtfertigung vorbereitenden Akte.

4) Man spricht von actus liciti und illiciti, je nachdem sie durch kein Verbot untersagt sind oder dies der Fall ist; actus praecepti und liberi, je nachdem sie durch ein Gebot dem Menschen auferlegt sind oder nicht; letztere sind wieder permissi und consulti, einfach gestattete oder geratene Handlungen.

5) Wichtig ist dann die Unterscheidung in actus validi und invalidi; validus, gültig, ist der Akt, wenn er alle wesentlichen Erfordernisse hat, um seine rechtliche oder moralische Wirkung hervorzubringen, invalidus, wenn ihm auch nur eines der wesentlichen Erfordernisse fehlt.

§ 23. Begriff und Einteilung der Freiheit.

117 1. Die Freiheit (libertas) im allgemeinen ist die Unabhängigkeit von Knechtschaft und Unterwerfung. Die Knechtschaft und Unterwerfung kann aber vorzüglich aus drei Ursachen hervorgehen, und darum unterscheiden wir auch eine dreifache Freiheit: 1) die natürliche oder Willensfreiheit (libertas naturae s. arbitrii), die Freiheit von äußerem Zwang und innerer Nötigung (libertas a coactione et necessitate), 2) die sittliche Freiheit (libertas moralis s. virtutis s. gratiae), die Freiheit von der Sünde und den ungeordneten Leidenschaften, 2. Cor. 3. 17: Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. Doch wird der Ausdruck sittliche Freiheit sehr oft auch von der Willensfreiheit gebraucht; 3) die Freiheit der Seligen, welche auch die Armseligkeiten unserer Natur überwindet (libertas gloriae), Rom. 8. 21: Libertas gloriae filiorum Dei.[1] Hier hat uns als Vorbedingung des sittlichen Handelns die Willensfreiheit zu beschäftigen, während die sittliche und selige Freiheit Ziel des sittlichen Strebens sind. Zu beachten ist von vornherein, daß die menschliche Freiheit eine doppelte Begrenzung erfährt: 1) durch die absolute Abhängigkeit vom göttlichen Willen. Das ist aber keine Aufhebung, sondern nur eine nähere Bestimmung der Freiheit, weil sie eben eine menschliche ist; 2) durch die Abhängigkeit von der Erkenntnis; aber auch dies ist keine Verneinung, sondern eine nähere Bestimmung der Freiheit, ohne welche des Menschen Wollen unvernünftig oder eigentlich unmöglich wäre.

118 2. Die Willensfreiheit (libertas naturae) ist nach dem heil. Thomas (1. qu. 83. a. 4. a. 3; q. 62. a. 8) nichts anderes als vis electiva, das Wahlvermögen oder, wie Leo XIII. (Enzykl. Libertas praestantissimum naturae bonum vom 20. Juni 1888) definiert: Libertas . . . nihil est aliud nisi facultas eligendi res ad id, quod propositum est, idoneas, „das Vermögen, die zum Ziele geeigneten Mittel zu wählen". Die Freiheit gehört dem Willen an, wenn sie auch die Erkenntnis zur notwendigen Voraussetzung hat. Der Wille ist nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 17. a. 1. ad 2) Subjekt, Träger, die Erkenntnis Ursache der Freiheit. — Die Wahl setzt eine Mehrheit von Willensobjekten voraus. So schließt die Freiheit sowohl den äußeren Zwang als die innere Nötigung aus. Der äußere Zwang (coactio, vis, violentia) ist eine unabweisliche Bestimmung zu einer Tätigkeit,

[1] S. Bernardus, De gratia et libero arbitrio c. 3. n. 7.

ausgehend von einer äußeren Ursache; die innere Nötigung (necessitas), die unwiderstehliche Bestimmung zu einem Willensobjekt, ausgehend von einer inneren Ursache. Die Freiheit von äußerem Zwang heißt man auch libertas spontaneitatis s. voluntarietatis, die Freiheit von innerer Nötigung libertas indifferentiae. Letztere unterscheidet man wieder in: a) libertas exercitii, die Freiheit, überhaupt zu handeln oder nicht zu handeln; b) libertas contradictionis, die Freiheit, wenn man überhaupt handeln muß, Akte einer bestimmten Art zu setzen oder nicht zu setzen, z. B. zu lieben oder nicht zu lieben; oft werden libertas exercitii und l. contradictionis als gleichbedeutend genommen; c) libertas contrarietatis, die Freiheit, Akte einer bestimmten Art zu setzen, nicht zu setzen oder auch deren konträres Gegenteil zu setzen, z. B. zu lieben, nicht zu lieben, zu hassen; d) libertas specificationis, die Freiheit, zwischen verschiedenen Handlungen zu wählen, wobei man aber handeln muß, z. B. sitzen, stehen, lesen schreiben. Unter libertas contrarietatis versteht man dann insbesondere die Freiheit zu sündigen. Gegenüber dem Determinismus in jeder Form behaupten wir

1) Zum Wesen der Freiheit gehört nicht bloß die Frei- 119
heit von äußerem Zwange, sondern vor allem die Freiheit von innerer Nötigung. Das Gegenteil, nämlich daß zum Wesen der Freiheit die Freiheit von äußerem Zwange genüge, lehrten Martin Bucer, Bajus, Jansenius. Diese Freiheit von äußerem Zwange kommt nämlich auch den notwendigen Handlungen zu und muß ihnen zukommen. Wir behaupten aber diese Freiheit von innerer Nötigung nur von den überlegten Willensakten, nicht von allen Willensakten schlechthin.

Der Beweis ergibt sich a) aus der Hl. Schrift: An zahlreichen Stellen, wo sie von der Freiheit spricht, schreibt sie dem Menschen eine Fähigkeit zu wählen zu; diese aber schließt auch die innere Nötigung aus. Gen. 4. 7; Deut. 30. 15—20, v. 19: Testes invoco hodie coelum et terram, quod proposuerim vobis vitam et mortem, benedictionem et maledictionem. Elige ergo vitam, ut tu vivas et semen tuum; Ecclus. 15. 14—18, bes. v. 18: Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi. Ios. 24. 15: Optio vobis datur, eligite hodie etc.; Ps. 94. 8; Prov. 8. 10; Isai. 66. 3, 4; Matth. 19. 17, 21: Si vis; Matth. 23. 37: Quoties volui . . . et noluisti. Ioan. 7. 17; 1. Cor. 7. 37, 38; 1. Thess. 5. 21;

b) aus der Lehre der Väter, welche sich vorzüglich gegen den heidnischen Fatalismus und den gnostisch-manichäischen Dualismus richtete. S. August., De spir. et lit. c. 31. n. 53 et 54: Hoc quisque in potestate

habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit. . . . Sed cum potestas datur, non necessitas utique imponitur. S. Bernard., De gratia et lib. arb. c. 2. n. 5: Ubi necessitas est, libertas non est. S. Gregor. Naz., Apolog.: Arbitrii libertas parem in utramque partem motum habet. Der hl. Thomas (C. gentiles l. 1. c. 68) beschreibt die Freiheit kurz so, daß sie sowohl die innere Determination zu einem Objekt ausschließt, als die gewaltsame Einwirkung einer äußeren Ursache, nicht aber den Einfluß der höheren Ursache, die das Sein und das Wirken selbst verleiht; Cf. 1. q. 83. a. 1. ad 3; qu. 6 de malo.

c) aus den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes gegen die Reformatoren, Jansenius, Bajus. Trid. sess. VI. can. 5; Wiclef pr. 27; Iansenius n. 2–4; Quesnel. pr. 11; Baius pr. 27. 28. 25. 30; pr. 39: Quod voluntarie fit, etiamsi necessario fiat, libere tamen fit; pr. 40: In omnibus suis actibus peccator inservit dominanti cupiditati; pr. 41: Is libertatis modus qui est a necessitate, sub libertatis nomine non reperitur in Scripturis, sed solum nomen libertatis a peccato. Cf. pr. 46—51. pr. 66: Sola violentia repugnat libertati hominis naturali; pr. 67: Homo peccat etiam damnabiliter in eo quod necessario facit;

d) aus dem Inhalte des menschlichen Selbstbewußtseins, das uns sagt, daß wir Herren unserer Handlungen sind, sie setzen oder unterlassen, andere an ihrer Stelle setzen können, für dieselben verantwortlich sind, während wir bei andern Tätigkeiten oder Funktionen körperlicher oder geistiger Art wissen, daß sie nicht in der Gewalt unseres Willens sind. Das alles aber schließt die innere Nötigung aus;

e) aus der Natur unseres Verstandes und Willens. Unser Verstand erkennt die meisten Dinge nur unter gewissen Rücksichten als gut und begehrenswert, unter anderen als schlecht und nicht begehrenswert, d. h. als indifferent. Unser Wille aber handelt nach der Erkenntnis. Darum kann auch der Wille nicht genötigt sein, das zu begehren, was der Verstand nicht als zum Glück notwendig vorstellt;

f) aus den Tatsachen des Gewissens, der göttlichen Gesetzgebung, göttlichen Vergeltung, welche ohne Voraussetzung der vollen Freiheit als unbegreiflich und unvereinbar mit dem Wesen Gottes erscheinen. S. Th. 1 q. 83. a. 1.

g) ein Gleiches ergibt sich aus den Lehren der Offenbarung über Sünde, Erlösung, Gnade;

h) aus den verderblichen Folgen der gegenteiligen Lehre für alle sittliche und rechtliche Ordnung. S. Th. 1. q. 82. 83; 1. 2. q. 9; q. 13. a. 6; De veritate q. 22. 24.

Festzuhalten ist aber, daß die Freiheit graduell sehr verschieden und individueller Art und daß sie den verschiedensten Hemmnissen unterworfen ist, wie sie teils aus den physiologisch-psychologischen Bedingungen hervorgehen, welche mit der körperlich-geistigen Natur des Menschen gegeben, teils durch Abstammung, Geschlecht, Temperatur, Erziehung,

Gewöhnung verursacht sind, teils durch den religiös-sittlichen Zustand der Gesellschaft, die politischen, sozialen Verhältnisse bedingt sind, teils in krankhaften Stimmungen leiblicher Organe (Nerven und Gehirn) wurzeln.[1]

2) Zum Wesen der Freiheit gehört die libertas contra- 120
dictionis, d. h. die Freiheit, eine Handlung zu setzen oder nicht zu setzen, nicht aber die libertas specificationis, wenn diese auch tatsächlich Gott, den Engeln, Seligen zukommt, noch weniger die libertas contrarietatis, die Freiheit zu sündigen, wenn auch der Mensch tatsächlich diese Freiheit besitzt. Zum Wesen der Freiheit gehört nur dasjenige, ohne welches der Begriff der Freiheit nicht gedacht werden kann. Die Freiheit aber besteht in der Fähigkeit zu wählen. Die Möglichkeit der Wahl ist aber schon gegeben, wenn man eine Handlung setzen kann oder nicht.[2] Die Möglichkeit zu sündigen gehört nicht zum Wesen der Freiheit, sowenig als die Möglichkeit zu irren zum Wesen des Intellektes gehört. Denn wie der Intellekt geschaffen ist für die Wahrheit, so ist die Freiheit an sich hingeordnet auf das Gute, da nur das Gute Objekt des Willens ist, und nur als ein Defekt ist es anzusehen, wenn er nach dem Bösen strebt, weil es ihm als gut vorgestellt wird. Darum ist in jenem Zustande, in welchem ein Irrtum in der Erkenntnis nicht mehr möglich ist, das höchste Gut in sich erkannt wird, auch eine Sünde nicht mehr möglich. Darum können die Engel, die Seligen, Gott selbst nicht sündigen. S. Th. 1. q. 62. a. 8 et ad 2 et ad 3; 2. dist. 25. q. 1. a. 1. Deswegen ist auch die Möglichkeit zu sündigen nicht als Teil der Freiheit aufzufassen, sondern wie die Krankheit ein Defekt und ein Zeichen des Lebens, so ist die Sünde ein Defekt und ein Zeichen der Freiheit.[3] Ebensowenig bedeutet es eine Schwächung, sondern eine Vervollkommnung der Freiheit, wenn im Verlaufe der sittlichen Entwicklung der Heilige durch die Gnade eine solche Festigkeit des Willens erlangt, welche die (schwere) Sünde ausschließt (confirmatus in gratia).[4]

[1] Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit, Münster 1904.

[2] S. Aug. c. Fortun. Disp. II. n. 22: Liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi.

[3] S. Thomas, De veritate q. 22. a. 6: Nam ubi non est defectus in apprehendendo et conferendo, non potest esse voluntas mali in his, quae sunt ad finem, sicut patet in beatis; et pro tanto dicitur, quod velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum.

[4] S. Bernard., De gratia et lib. arb. c. 6. n. 16: Velle bonum profectus est, velle malum defectus; velle vero simpliciter, ipsum est, quod vel proficit vel deficit.

Daß der Mensch auch nach dem Sündenfalle noch Freiheit habe, ergibt sich aus den oben angeführten Stellen der Hl. Schrift, bei Ecclus. 15. 14; 31. 10: Qui potuit transgredi et non transgressus est, facere mala et non fecit; und Trid. sess. VI de iustificatione can. 5; überhaupt aus der ganzen oben angegebenen Beweisführung. Die Kirche gibt hierbei zu, daß durch die Sünde das Wahlvermögen des Menschen geschwächt und gebeugt sei. Trid. sess. l. c. c. 1: Liberum arbitrium minime extinctum, viribus licet attenuatum et inclinatum.

121 3. Nur die Glückseligkeit im allgemeinen fällt nicht unter die Freiheit. Glückseligkeit definiert der hl. Thomas (1. q. 62. a. 1): Nomine beatitudinis intellegitur ultima perfectio rationalis s. intellectualis naturae; oder Boëthius; De consol. III. 2: Status omnium bonorum congregatione perfectus. Diese Vollendung ihrer Natur durch Besitz aller Güter und Abwesenheit jedes Übels streben alle an und zwar nicht aus freier Wahl, sondern mit Notwendigkeit. S. Aug., De Trin. l. 13. c. 5. n. 8. S. Th. 1. 2. q. 13. a. 6: Ex necessitate beatudinem homo vult nec potest velle non esse beatus aut esse miser. Das Objekt dagegen, in welchem man die Seligkeit sucht, und die Mittel, durch welche man sie sucht, fallen unter die freie Wahl; denn es liegt in unserer Macht, unser Glück in Gott zu suchen oder in den Kreaturen und folglich zu diesem Ziele auch verschiedene Mittel anzuwenden. S. Th. 2. dist. 25. q. 1. a. 2. Quoad exercitium actus ist der Wille auch dem höchsten Gute gegenüber frei, quoad specificationem actus ist er den untergeordneten Gütern gegenüber frei, nur daß er sie stets sub ratione boni anstreben muß. Nur wo es dem Verstande gelingt, dem Willen zu beweisen, ein besonderes Gut hänge mit dem höchsten Gut, der Beseligung, notwendig zusammen oder mache die Erlangung derselben unvermeidlich unmöglich, wird der Wille sich folgen. Allein nach Thomas (1. q. 82. a. 2) wird erst durch die certitudo divinae visionis regelmäßig dieser Zusammenhang erkannt.

4. Es ist merkwürdig, wie fast in jedem Jahrhundert sich Häretiker finden, welche die Freiheit bekämpfen, in welcher die Väter vorzüglich die Gottebenbildlichkeit des Menschen erblickten. Desgleichen finden wir sowohl in der alten als neuen Philosophie und Naturforschung die Leugnung der Willensfreiheit. Der Grund dieser auffallenden Tatsache ist darin zu suchen, daß der Mensch die Schuld der Sünde und die Verantwortlichkeit

für die Sünde von sich abwälzen und um so ungestörter sündigen will (cfr. S. Aug., Conf. l. 5. c. 10. n. 18). — Wissenschaftlich ist die monistische Weltanschauung, nach welcher es keine geistigen, immateriellen Kräfte neben dem Stoffe mit seinen Kräften gibt, oder die unrichtige Betonung des Kausalitätsprinzips, als ob freies Handeln willkürliches, unmotiviertes Handeln bedeute, die Ursache für die Leugnung der Freiheit.

§ 24. Willenstätigkeit (voluntarium).

1. Die Willenstätigkeit (voluntarium, das „Willige", „Willentliche", „Gewollte", „Selbstgewollte") ist die Bewegung der Willens nach einem vom Intellekt vorher erkannten Ziele hin oder nach S. Th. 1. 2. q. 6. a. 1 und S. Alf., De act. hum. n. VII: Voluntarium est id quod procedit a principio intrinseco cum cognitione finis. Zwei Merkmale gehören also zum Begriffe des voluntarium: 1) daß es ausgehe von einem inneren Prinzip, d. i. vom Willen. Diejenigen Handlungen, welche nur aus einem äußeren Prinzip, Gewalt, Zwang, hervorgehen, sind nicht willentliche; 2) daß vorhanden sei irgendwelche Erkenntnis des Zieles. Derjenige handelt vollkommen aus innerem Prinzip, welcher die Bewegung nicht bloß will, sondern auch weiß, wohin sie geht. Darum können alle jene Tätigkeiten, welche ohne jede intellektuelle Erkenntnis gesetzt werden, nicht willentliche genannt werden. Die Erkenntnis kann nun sein entweder vollständig unüberlegt, wo dem Willen bloß die Vorstellung des Angenehmen (delectabile) vorschwebt (advertentia indeliberata), oder halb überlegt (adv. semideliberata), wenn der Gegenstand bereits in die Erkenntnis tritt, aber dunkel und unklar, oder vollständig überlegt, wenn man mit vollem festen Urteil das Ziel erkennt (adv. omnino deliberata). Damit eine Handlung ganz freiwillig genannt werden kann, ist notwendig, daß sie nach allen ihren Teilen und Umständen erkannt werde. Soweit ein Umstand nicht gekannt wird, ist die Handlung inbezug auf ihn auch nicht freiwillig, z. B. wer sich mit einer Person versündigt, von welcher er nicht weiß, daß sie verheiratet ist, begeht nur einfache Unzucht, nicht Ehebruch; wer einen Kleriker schlägt, den er als solchen nicht kennt, begeht nur eine Ungerechtigkeit, nicht ein Sakrileg. 122

2. Durch die gegebene Definition unterscheidet sich das voluntarium: 1) vom naturale („naturhaft"), das von einem inneren Prinzip

ausgeht, aber ohne vorhergehende Erkenntnis, z. B. die inneren Funktionen des leiblichen Lebens; 2) vom spontaneum („triebhaft"), das mit einer rein sensitiven Erkenntnis, aus innerem Triebe geschieht, z. B. die auf bloßer Sinneswahrnehmung beruhende, instinktmäßige Tätigkeit der Tiere oder das Weintrinken eines bereits vollständig Berauschten; 3) volitum („erwünscht"), das zwar Gegenstand des Wollens ist, aber vom Willen selbst durchaus nicht hervorgehen oder abhängen muß, z. B. der Regen ist für den Landmann zwar volitum, aber nicht voluntarium; ebenso der Tod seines Feindes für den, welcher ihn wünscht, aber nichts dazu beiträgt; 4) permissivum („zugelassen"), das vom Willen weder ausgeht, noch ihm gefällt, sondern wozu er sich rein negativ verhält.

123 3. Das voluntarium selbst kann entweder formell gefaßt werden, dann ist es der Wille selbst, der aus der Potenz in den Akt übergegangen ist, die eigentlichen Willensakte, oder denominative, was durch den Willen vom Menschen geschieht, also die Akte der übrigen inneren und äußeren Fähigkeiten und deren Wirkungen, z. B. der Akt des Glaubens, essen und trinken, aber auch der von einem verursachte Tod des anderen. In diesem Sinne wird das voluntarium eingeteilt in:

1) voluntarium necessarium, welches so vom Willen ausgeht, daß er nach Setzung aller zum Handeln nötigen Bedingungen notwendig handeln muß. So z. B. die Liebe, mit welcher die Seligen Gott lieben, das Verlangen nach Glückseligkeit im Menschen, und vol. liberum s. contingens, welches so vom Willen ausgeht, daß der Mensch, auch wenn alle zum Handeln nötigen Bedingungen vorhanden sind, die Handlung setzen kann oder nicht.

Der Begriff des voluntarium ist vollkommener in den notwendigen als in den freien Akten, und ist der Willensakt darum nicht unvollkommener, weil er notwendig ist, wie aus der notwendigen Liebe hervorgeht, mit welcher Gott sich selbst, die Seligen Gott lieben. S. Thomas, De veritate, q. 22. a. 5: Necessitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis, sed sola necessitas coactionis. S. Alf. l. c. IX.: Ratio voluntarii perfectius reperitur in actibus necessariis quam liberis. Ratio est, quia quo maior est amor, eo maius est voluntarium i. e. maior voluntatis propensio et maior cognitio intellectus. Talis est amor necessarius Dei erga seipsum vel amor beatorum, quo toto conatu feruntur in Deum.

In der Regel jedoch wird liberum und voluntarium in der Schule ohne Unterschied gebraucht. Tatsächlich ist ja für uns hienieden

jedes vol. perfectum auch liberum, weil wir auch das höchste Gut hienieden nur durch Analogie und sehr unvollkommen erkennen und weil seine Erreichung für uns mit Schwierigkeiten verbunden ist;

2) vol. perfectum, welches vom Willen ausgeht mit voller Erkenntnis der Sache und voller Zustimmung, z. B. wenn jemand mit Wissen und Willen am Freitag Fleisch ißt; imperfectum, halbfreiwillig, das vom Willen ausgeht mit unvollkommener Zustimmung oder Erkenntnis, z. B. die Handlungen eines halbwachen, halbbetäubten, stark zerstreuten Menschen. Zum Begriff des vol. imp. gehört nicht, daß der Wille irgendwelches Streben nach dem Gegenteil habe, sondern daß überhaupt der Willensakt nicht zur vollen Ausprägung gelangt;

3) vol. simpliciter (involuntarium secundum quid), das, was ausgeht von einem absoluten, wirksamen Willensentschluß (wenn es auch mit bedingtem Willensentschluß nicht gewollt wird), z. B. wenn der Schiffer seine Waren in das Meer wirft, um Schiff und Leben zu retten; vol. secundum quid, was Gegenstand eines bedingten, unwirksamen Willensentschlusses ist, z. B. die Rettung der Waren bei dem nämlichen Schiffer, er möchte sie retten, wenn er so auch sein Leben retten könnte (bedingter), wirft sie trotzdem ins Meer (unwirksamer Willensakt);

4) vol. actuale, was ausgeht von einem gerade jetzt bestehenden 124
Willensakt, und zwar a) actuale exercitum, wenn jemand mit Aufmerksamkeit die betreffende Handlung setzt, z. B. mit Andacht und Aufmerksamkeit die hl. Messe liest, und b) vol. reflexum, wenn er sich seines Willens bewußt ist, z. B. zu konsekrieren;

vol. virtuale, was ausgeht von einem Willensakte, der vergangen ist, aber in seiner Wirkung noch fortdauert, d. i. in einem Akte, der als menschliche Handlung begonnen wurde und jeden Augenblick als solche fortgesetzt werden kann, z. B. die Schritte des Wanderers, der auf sein Ziel losgeht, unterwegs aber an ganz andere Dinge denkt; die Konsekration des Priesters, der vor der hl. Messe die richtige Meinung hatte, bei der hl. Messe selbst aber zerstreut ist. Es setzt also voraus, a) daß ein aktueller, formeller Willensakt vorausging, b) daß dieser irgendwie zessiert, aber auch c) irgendwie fortdauert. Wurde die Handlung nicht unterbrochen, dann ist es der ursprüngliche Willensakt selbst, der in kaum merklicher Weise fortdauert; wurde das Werk unterbrochen, dann ist es ein neuer Willensakt, das begonnene Werk nach der Unterbrechung fortzusetzen. Der Unterschied zwischen dem actuale und dem virtuale liegt

darin, daß bei ersterem der Zweck klar, bei letzterem weniger klar dem Willen vorschwebt. Cf. Frins, l. c. p. 3.

vol. habituale (eigentlich was gewohnheitsmäßig, also ohne Aufmerksamkeit geschieht), was ausgeht von einem Willensakte, der einmal vorhanden war, nicht ausdrücklich widerrufen wurde, aber auch nicht mehr in einer Handlung fortdauert, die humano modo geschieht oder geschehen kann, z. B. die Spendung der Taufe durch einen Priester, der vorher die Intention hatte, bei der Ausspendung selbst aber wahnsinnig oder vollständig berauscht wäre; der Empfang der Taufe bei einem bewußtlos Sterbenden, der sich auf die Taufe vorbereitet hatte;

vol. interpretativum, oft = habituale implicitum, Gegenstand eines Willensentschlusses, der nie ausdrücklich erweckt wurde, aber in einem habituale eingeschlossen gedacht wird, z. B. der Empfang der letzten Ölung bei jedem bewußtlos sterbenden Christen, weil im Willen, christlich zu sterben, auch der Wille, die hl. Ölung zu empfangen, eingeschlossen gedacht wird; ferner steht vol. interpr. im Sinne von praesumptum, was bezogen wird auf einen Willensakt, der weder besteht noch bestand, aber bestehen würde, wenn man eine Kenntnis hätte, die man nicht hat, z. B. wenn wir aus der Bibliothek eines abwesenden Freundes ein Buch entnehmen, das dieser uns gewiß leihen würde, wenn er da wäre; vol. interpr. wird endlich auch gebraucht von den aus Unwissenheit hervorgehenden Handlungen, wenn jemand eine Kenntnis haben könnte und sollte, aber nicht hat (S. Th. 1. 2. q. 6. a. 8), z. B. die Übertretung des Fastengebotes bei einem, der sich um die bestehende Fastenordnung gar nicht kümmert.

Die Handlungen eines anderen können dem Menschen habituell und interpretativ, die eigenen inneren Akte nur aktuell und virtuell, die äußeren Wirkungen einer Handlung können ihm auch habituell freiwillig sein, z. B. ein vorher beabsichtigter oder vorausgesehener, in vollständiger Trunkenheit ausgeführter Streit;

5) vol. explicitum, wenn das Objekt, in sich betrachtet, Gegenstand des Willensaktes ist oder der Akt in seiner bestimmten Art gewollt ist, z. B. wenn jemand einen Akt der Feindesliebe setzt oder formell bei der Beichte einen Vorsatz erweckt, implicitum, a) wenn das Objekt Gegenstand des Willensaktes ist als enthalten in einem anderen Objekte, wie z. B. ich den Feind liebe, wenn ich alle Menschen liebe, ohne jemand auszuschließen, b) wenn ein Willensakt dem Keim nach in einem anderen enthalten ist, z. B. ich habe implicite den

Vorsatz, wenn ich eine ernste Reue habe (letzteres auch vol. virtualiter genannt, weil der eine Akt der Kraft nach in einem anderen enthalten ist);

6) vol. expressum, eine Zustimmung, die durch Worte oder 125
ausdrücklich dazu bestimmte Zeichen erklärt wird, z. B. durch Unterschrift, Zunicken; vol. tacitum, eine Zustimmung, die aus der Handlung eines anderen erschlossen wird. Sie wird sehr oft, aber mit Unrecht, mit dem vol. praesumptum verwechselt; denn das vol. tacitum setzt immer eine Handlung (auch freiwillige Unterlassung) des anderen voraus, während beim praesumptum gar kein Willensakt vorliegt, z. B. ein Ordensmann kauft ein Buch, nachdem er die Erlaubnis ausdrücklich vom Oberen erbeten hat = vol. expressum, oder wo der Obere sich in der Lage befand, zu widersprechen, und nicht widersprach = tacitum, oder wo er auf der Reise die Gelegenheit bekommt, in der Meinung, der Obere werde zustimmen = praesumptum.

Darauf beruht der Satz: Qui tacet, consentire videtur. Dieser Satz gilt aber bloß:

a) in acceptatione favoris, z. B. wenn man jemand ein Geschenk anbietet, und er schweigt, so gilt das Schweigen als Annahme, nicht aber, wo es sich um einen Nachteil, eine Last, um ein Präjudiz, sei es für den Schweigenden oder für eine dritte Person, handelt. So z. B. wird ein Kanonikus, der gegen eine ungerechte Wahl nicht reklamiert, zwar inbezug auf Schuld und Strafe als zustimmend betrachtet (c. 1. De his quae fiunt), nicht aber inbezug auf die Gültigkeit der Wahl wegen des Präjudizes für die Kommunität;

b) in obligatione et facultate prohibendi, wo eine Verpflichtung oder eine Notwendigkeit besteht, zu widersprechen, und zugleich die ungehinderte Möglichkeit, z. B. die Eltern lassen die Kinder vor ihren Augen stehlen. Dagegen gilt das Schweigen des Oberen nicht als Zustimmung, wo er nicht wohl einschreiten kann oder andere Übel fürchtet, oder wenn ohne sein Wissen die Sache geschieht. So z. B. toleriert die Kirche zur Vermeidung größerer Übel vieles, was sie nicht approbiert;

c) in consensione et comparatione plurium, z. B. wenn in einem Senat, Kapitel, Gericht, bei gemeinsamer Beratung und Abstimmung jemand dem ungerechten Beschluß sich nicht widersetzt, oder wenn jemand, wo ihm mehrere Fragen vorgelegt, mehrere Vorwürfe gemacht werden, auf einzelne schweigt, während er die übrigen zurückweist.

d) in speciali iuris dispositione, z. B. wenn die Tochter bei einem Eheversprechen, welches die Eltern für dieselbe abgeben, schweigt, so gilt das Schweigen in foro externo als Zustimmung, nicht aber in foro interno, wo die Intention entscheidet.

Das Schweigen gilt also nicht als Zustimmung: a) wenn der Schweigende die Sache nicht versteht oder gar nicht kennt, b) wenn

zur Substanz der Sache Worte notwendig sind oder äußere Zeichen, z. B. bei Verträgen, Sakramentenspendung, c) wenn es in der Klugheit, Furcht seinen Grund haben kann, z. B. das Schweigen bei einer Ehrabschneidung; oder wenn ein angesehener Mann von einem gemeinen Subjekt öffentlich eines sehr schweren Verbrechens angeklagt wird, d) wenn Verweigerung oder Widerspruch ohne größere Übel nicht geschehen könnte, e) wenn an der Zustimmung oder am Widerspruch kein Zweifel ist, f) überhaupt in onerosis oder in solchen Dingen, die eine Verpflichtung herbeiführen, wo das Recht nicht eine besondere Bestimmung getroffen hat.

126 7) vol. directum s. in se, wenn sich die Absicht des Handelnden auf diese Wirkung richtet, und zwar entweder a) auf die Wirkung als solche, formell z. B. wenn jemand einen verwundet, um ihn zu töten, oder b) auf die Wirkung als Mittel zu einem anderen Zweck, z. B. wenn der Arzt das Kind im Mutterschoß zerkleinert, um die Mutter zu retten, ist die Tötung des Kindes direkt freiwillig. Das vol. directum ist dadurch nicht beeinträchtigt, daß jemand Zwischenursachen anwendet, z. B. es will jemand eine Unsittlichkeit, einen Mord begehen und berauscht sich deswegen, um es ungestörter tun zu können. Die Unkeuschheit und der Mord sind direkt freiwillig. Vol. indirectum s. in causa, wenn jemand die Wirkung nicht beabsichtigt, sie aber als Folge seiner Handlung oder Unterlassung voraussieht, z. B. indirekt freiwillig ist der Streit, die Lästerungen, welche jemand als Folge seiner Trunkenheit voraussieht. So kann etwas objektiv unfreiwillig sein, während es indirekt freiwillig ist in seiner Ursache, z. B. es hat jemand absolut einen anderen nicht töten wollen und bedauert dessen Tod sehr, hat aber auch die notwendigen Vorsichtsmaßregeln nicht angewendet. Vgl. S. Th. 1. 2. q. 20. a. 5 gegen 1. 2. q. 6. a. 3. Andere unterscheiden mit dem hl. Thomas (l. c.) das vol. indirectum und in causa und sehen in ersterem die Folgen einer Unterlassung, in letzterem auch die Folgen positiver Handlungen. Für die Zurechnung aber besteht wenig Unterschied, s. u.

8) vol. positivum, eine Handlung, vol. negativum, eine Unterlassung. Manche fassen vol. negativum als die Unterlassung jedes Willensaktes, aber wo kein Willensakt, da ist auch kein voluntarium mehr; dagegen kann die Unterlassung eines bestimmten Willensaktes freiwillig sein.

127 4. Dem voluntarium steht entgegen das involuntarium. Dieses ist entweder 1) involuntarium negativum oder privativum, besser non voluntarium, was der Wille einfach nicht will, worüber er einen Willensakt nicht erweckt hat, 2) invol. positivum, das ein

Widerstreben des Willens einschließt; dies ist a) involuntarium simpliciter, was der Wille mit unbedingtem, wirksamem Willensentschluß nicht will, z. B. die Erhaltung des Fußes bei dem, welcher, um das Leben zu retten, in die Amputation einwilligt; b) involuntarium secundum quid (voluntarium simpliciter), dasjenige, was der Mensch unbedingt und wirksam will, wenn er es auch bedingter- und unwirksamerweise nicht will, z. B. die Amputation des Beines im obigen Falle; er will wirksamerweise amputiert sein (vol. simpl.), wenn er auch unwirksamerweise nicht amputiert werden möchte, wenn es anders ginge (invol. secundum quid). Die nämliche Handlung kann ein voluntarium in se, voluntarium in causa und involuntarium enthalten, z. B. Titus schießt auf den Cajus (vol. in se) mit Gefahr, auch den Sempronius zu treffen (vol. in causa), und trifft den Publius, den er nicht sieht und nicht beachten konnte (invol.).

§ 25. Die sittliche Zurechnung.

1. Durch die Freiheit ist der Mensch Herr, Urheber seiner Hand- 128
lungen, sie werden ihm darum auch zugerechnet und auf seine Verantwortlichkeit gelegt. Zurechnung, Imputation ist darum das Urteil, vermöge dessen jemand als der freie Urheber einer Tat und ihrer Folgen anerkannt und dafür verantwortlich gemacht wird. Die Untersuchung kann sich also auf zwei Punkte erstrecken: 1) darauf, ob jemand wirklich der Urheber der Handlung sei, um deren Zurechnung es sich handelt (imputatio facti), und 2) ob die Tat frei gewollt sei und auf die Verantwortlichkeit ihres Urhebers falle (imputatio iuris s. legis), sittliche Zurechnung. Weil aber nach Gottes Willen die sittliche Ordnung (ordo deontologicus) von der Ordnung des Lohnes und der Strafe (ordo eudaemonologicus) nicht zu trennen ist, so unterscheidet man Zurechnung zum Verdienst oder zum Mißverdienst (imputatio meriti oder demeriti). Imputabilität, Zurechnungsfähigkeit ist darum jener Zustand des Menschen, in welchem er als Herr seiner Handlungen und darum für dieselben verantwortlich angesehen werden kann.

2. Jeder ist für seine Handlung und deren Folgen in 129
dem Verhältnisse verantwortlich, in welchem seine Freiheit sich dabei betätigt.

Je geringer der Einfluß der Freiheit auf die Handlung ist, desto weniger ist sie zuzurechnen sowohl zum Verdienst als zum Mißverdienst.

Je größer der Einfluß der Freiheit auf die Handlung, desto mehr ist sie auch zum Verdienst oder Mißverdienst anzurechnen. Da aber der Mensch nie, absolut unabhängig ist von inneren und äußeren Bestimmtheiten, Einflüssen und Umständen, so ist er auch nie absolut verantwortlich für eine Handlung, wenn er auch primär durch seine Willensfreiheit Urheber und Herr seiner Handlung ist. Das Verdienst einer Handlung ist um so größer, je mehr dieselbe seiner eigenen inneren Selbstbestimmung entspringt, je größere Schwierigkeiten sich dem Entschlusse und seiner Ausführung entgegenstellen, je reiner die Absicht des Handelnden ist. Die Schuld ist — abgesehen von der Schwere der durch sie verletzten Pflicht — um so größer, je leichter die Unterlassung gewesen wäre, je zahlreicher und gewichtiger von innen und außen abmahnende Stimmen sich erheben, je klarer die Sündhaftigkeit erkannt wird, je größere Überlegung und Anstrengung die Ausführung erfordert. Je größer die bereits erworbene sittliche Vollkommenheit, umsomehr sind die guten Handlungen zum Verdienste, die bösen zum Mißverdienste anzurechnen.

Im einzelnen gelten folgende Sätze:

1) Für das nur äußerlich Erzwungene ist der Mensch in keiner Weise verantwortlich.

2) Wenn der Mensch einer inneren Nötigung (necessitas) unterläge, so wäre die Handlung wie nicht frei, so auch nicht zurechenbar. Baius pr. 46: Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium. p. 67: Homo peccat damnabiliter etiam in eo quod necessario facit. Jansen. pr. 3., Alex. VIII. B. 7. Dez. 1690. pr. 1.

3) Die vor aller Überlegung und ohne Beteiligung des freien Willens erfolgenden Regungen der Begierlichkeit und der Leidenschaften können als völlig unfreiwillig nicht zugerechnet werden. Nur dann, wenn der freie Wille ihnen zustimmt oder sie hervorruft, können sie zugerechnet werden; ebensowenig sind zurechenbar die ohne Bewußtsein und darum unfreiwillig sich vollziehenden Handlungen der Schlafenden, Wahnsinnigen, vollständig Berauschten. Doch sind solche Handlungen im Schlafe, im Traume zurechenbar, wenn der Mensch sie direkt oder indirekt hervorruft durch Handlungen und Gedanken, die er vorher freiwillig unterhielt, oder wenn er nach dem Erwachen sie billigt, mit Wohlgefallen dabei verweilt. Nicht zurechenbar sind alle unwillkürlichen Tätigkeiten und Zustände, z. B. übermannt werden von der Schlafsucht, Lachlust. Hierher gehören auch die sogenannten Trieb- oder eindeutigen Motivhandlungen, welche aus

Trieben oder anderen Motiven hervorgehen, ohne daß das geringste Gegenmotiv im Bewußtsein sich entgegenstellt.[1]

4) Unterlassungen sind zurechenbar, wenn der Mensch im 130
gegebenen Falle handeln konnte.

Sünde sind die Unterlassungen, wenn der Mensch a) im gegebenen Falle handeln konnte und zugleich b) im gegebenen Falle handeln mußte. Rom. 4. 15: Ubi enim non est lex, nec praevaricatio. So z. B. sündigt an sich nicht, wer am Werktage die hl. Messe nicht hört, zum Aveläuten nicht betet, weil kein Gebot besteht; es sündigt nicht, wer am Feiertage die hl. Messe nicht hört, weil er eingesperrt ist. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 3; q. 71. a. 5. ad 2.

Zum Verdienste gereicht die Unterlassung, a) wenn der Mensch handeln konnte und b) wenn zugleich die Unterlassung pflichtmäßig oder erlaubt war.

So ist der Verzicht auf ein Vergnügen verdienstlich, wenn ich darauf verzichten darf; die Unterlassung, z. B. eines Spazierganges, ist nicht mehr verdienstlich, wenn man aus Gehorsam spazieren gehen muß. Die Unterlassung knechtlicher Arbeit am Feiertage ist verdienstlich, weil ich zur Unterlassung verpflichtet bin. Nicht notwendig ist die Verpflichtung zum entgegengesetzten Akte, z. B. die Unterlassung eines Spieles, der Jagd aus einem sittlichen Zwecke ist schon lobenswert, wenn jemand erlaubterweise spielen oder jagen konnte, auch wenn er nicht gerade zur Arbeit verpflichtet war.

Auch jede Unterlassung, wenn sie wirklich frei und verantwortlich sein soll, setzt einen Willensakt voraus, wodurch der Mensch sich für die Unterlassung einer Handlung entscheidet. Die gegenteilige Ansicht, es könne eine freiwillige Unterlassung (omissio libera) geben ohne einen Willensakt, beruht auf Aquivokation, indem man das non velle einmal auffaßt als „keinen Willensakt setzen" und dann als „einen entgegengesetzten Willensakt setzen" (nolle), oder auch darauf, daß man nur den äußeren Akt ins Auge faßt, ohne zugleich auch dessen Ursachen zu betrachten. Es muß aber bei jeder Unterlassung, wenn sie sittlich sein soll, ein Willensakt vorausgehen, entweder ein direkter, z. B. velle non (nolle) ire ad ecclesiam, oder ein indirekter, velle aliquid facere, quod impedit ire ad ecclesiam. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß auch das „non velle", die Unterlassung eines gebotenen Willensaktes, z. B. des Vorsatzes, sich zu bessern, zu restituieren, sündhaft sein kann, aber bloß, wenn auch diese Unterlassung eines Willensaktes freiwillig, d. i. gewollt ist. In diesem Sinne ist auch zu erklären S. Th. 1. 2. q. 6. a. 3; q. 71. a. 5.

---

[1] S. Aug., De libero arb. l. 3. c. 18. n. 50: Quis peccat in eo quod nullo modo caveri potest?

131 5) Damit die Folgen einer Handlung (oder Unterlassung) dem Menschen zugerechnet werden können, ist notwendig:

a) daß er die Folgen entweder mit Bestimmtheit oder wenigstens im allgemeinen (saltem in confuso) wirklich voraussah (praevisio) oder wenigstens die Verpflichtung erkannte, auf die Folgen der Handlung zu achten. Dagegen ist man nicht verantwortlich für Folgen, „welche man hätte voraussehen können und sollen", wenn man sie nicht irgendwie vorausgesehen oder die Verpflichtung, sie zu beachten, erkannt hat. S. Th. 1. 2. q. 20. a. 5. Wenn der Handelnde erst nach der Handlung sich der Folgen bewußt wird und es unterläßt, sie nach Möglichkeit abzuwenden, ist er für dieselben verantwortlich;

b) daß er die Handlung oder Unterlassung, als von solchen Folgen begleitet, hätte vermeiden können (potestas).

Zum Verdienste gereichen sie, wenn man außerdem sie als Folgen dieser Handlung oder Unterlassung zulassen mußte oder durfte und sie direkt beabsichtigte. Zur Sünde gereichen sie, wenn man sie als Folgen dieser Handlung oder Unterlassung zu hindern verpflichtet war. Verpflichtet aber ist man sicher a) bei den wesentlichen Folgen (effectus per se), b) bei accidentellen Folgen (effectus per accidens) dann, wenn die Handlung (Unterlassung) gerade deswegen verboten ist, damit sie diese Folgen nicht habe. In diesen beiden Fällen ist auch immer die Voraussicht der Folgen anzunehmen.

132 Bei den wesentlichen Folgen ist der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein physischer, bei den accidentellen ein moralischer, der durch das Gebot herbeigeführt wurde. — Z. B. ein Vater gibt seinem Sohne ein Geldgeschenk zu freier Verfügung, und dieser verwendet es zur Unterstützung eines armen Mitschülers. Diese Unterstützung gereicht auch dem Vater zum Verdienste, wenn er sie voraussah und beabsichtigte, d. h. gerade deswegen dem Sohne das Geld gab, um ihm Mittel für seine Wohltätigkeit zu verschaffen. Wenn es ihm aber gleichgültig war, ob der Sohn das Geld für sich oder für andere verwendete, hat er von der Unterstützung kein Verdienst. Dagegen reicht es zur Sünde des Ärgernisses schon hin, wenn jemand voraussah, daß andere durch das Beispiel zur Sünde verleitet werden, auch wenn er die Verführung nicht beabsichtigte. Zum Verdienste ist erforderlich ein voluntarium directum, zur Sünde genügt ein voluntarium indirectum. — Wenn jemand ein Haus anzündet, ist er für das Abbrennen des Hauses verantwortlich, es ist ein effectus per se; wenn jemand auf öffentlicher Straße schießt und jemand tötet, ist er dafür verantwortlich; denn diese Handlung ist gerade deswegen verboten, damit niemand beschädigt werde. Wenn aber ein Wilderer auf der Jagd, ohne es zu wollen und ohne schuldbare Nachlässigkeit, jemand

im Walde tötet, so ist er nicht verantwortlich; denn das Wildern ist nicht deswegen verboten, damit man nicht zufällig jemand töte.

Wenn eine Handlung ihrer Natur nach nur eine einzige und zwar 133
schlimme Folge hat, so sind wir für diese Folge immer verantwortlich. Wenn eine Handlung gute und böse Folgen hat, so ist sie erlaubt unter folgenden Bedingungen:

a) die Absicht des Handelnden muß auf die gute Wirkung gerichtet sein; bei manchen Gegenständen ist zu beachten, ob nicht für später Gefahr einer verkehrten Intention oder der Zustimmung zur Sünde sei, z. B. bei einer nützlichen Beschäftigung, die schwere Versuchungen gegen das sechste Gebot zur Folge hat. Daraus ergibt sich die Verpflichtung, die ganze Handlung zu unterlassen, wenn man die gute Folge auf einem anderen Wege erreichen kann, so daß die schlimme Folge nicht eintritt;

b) die Handlung muß an sich gut oder wenigstens sittlich gleichgültig sein; denn wer etwas Unerlaubtes tut, ist im allgemeinen für alle *vorausgesehenen* schlechten Folgen verantwortlich, soweit nicht etwa aus dem Gegenstande selbst oder aus den Umständen sich eine Entschuldigung ergibt;

c) die gute Wirkung muß wenigstens ebenso unmittelbar aus der Handlung sich ergeben als die böse; denn wenn die gute Wirkung erst aus der schlechten folgt, so richtet sich die Intention auch auf das schlechte Mittel, dieses ist also direkt beabsichtigt;

d) es muß eine verhältnismäßige Ursache (causa proportionate gravis) sein. Die Ursache, welche eine von bösen Folgen begleitete Handlung erlaubt machen soll, muß um so wichtiger sein, α) je näher die Handlung die schlimme Folge berührt, β) je wahrscheinlicher die schlimme Wirkung ist, γ) je schlimmer die Folge ist, δ) je weniger Recht man an sich zur Handlung hat;

e) es darf für den Handelnden nicht eine besondere Verpflichtung, z. B. die Pflicht der Gerechtigkeit, Liebe usw., vorliegen, die böse Folge zu hindern.

Z. B. wer einen anderen an das Fasten- oder Abstinenzgebot nicht erinnert, ist dann an der Übertretung des Gebotes schuld, wenn er als Oberer oder um Ärgernis zu verhüten u. dgl. zu dieser Mahnung verpflichtet war. Wer einen anderen, der einen Mord vorhat, nicht hindert, ist insoweit des Mordes schuldig, als die Liebe ihn verpflichtet, die ihn aber nicht mit allzu großem eigenen Nachteil verpflichtet. Der Feldherr, der in einem Kriege eine Gegend verwüstet, sündigt nicht, auch wenn viele

Unschuldige dabei leiden, weil die Schwächung des Feindes und der Schaden der Unschuldigen gleich unmittelbar aus der Handlung folgen. Gott sind nicht zurechenbar die Sünden der Menschen, weil er sie aus höheren Gründen zuläßt, dem Priester nicht das Sakrileg, wenn er einem geheimen Sünder, der öffentlich um ein Sakrament bittet, dasselbe spendet.

134 6) Die sittlichen Folgen einer Handlung oder Unterlassung können dem Menschen nicht mehr zugerechnet werden von dem Augenblicke an, wo er die frühere Verursachung derselben bereut und nach Kräften deren Fortdauer zu hindern sucht. Dagegen bleibt die Restitutionspflicht, wenn man die kommutative Gerechtigkeit verletzt hat und jetzt die schlimmen Folgen nicht mehr hindern kann. Die Sinnesänderung berührt bloß die moralischen, nicht aber die physischen Folgen der Handlung.

Z. B. ein Geistlicher, der bei einer Reise absichtlich sein Brevier zu Hause gelassen hat, ist für die Unterlassung des Pflichtgebetes nicht mehr verantwortlich, sobald er seinen schlechten Vorsatz widerruft und bereut und sich nach Möglichkeit bemüht, auf der Reise ein Brevier zu entlehnen, um seiner Pflicht zu genügen. Wer einen Getreidehaufen angezündet hat, dies bereut, aber trotz aller Versuche den Brand nicht mehr ersticken kann, bleibt für den ganzen vorausgesehenen Schaden ersatzpflichtig.

7) Wer wissentlich und schuldbarerweise eine Ursache setzt, aus welcher an sich eine sündhafte Handlung oder Unterlassung folgt, begeht in jenem Augenblicke schon eine Sünde, wenn auch per accidens die Handlung oder Unterlassung tatsächlich nicht folgt; die Schuld liegt in der Ursache, nach welcher sich auch die Schwere der Sünde bestimmt.

Z. B. wer den Auftrag zu einem Morde gibt, ist in jenem Augenblicke des Mordes schon schuldig, auch wenn der Mord selbst nachher zufällig verhindert wird; wer sich niederlegt mit der Voraussicht, die Pflichtmesse zu verschlafen, ist, wenn er nicht entsprechende Aufträge gibt, der Versäumnis der Pflichtmesse schon schuldig, auch wenn er dann noch rechtzeitig erwacht und die Pflichtmesse hört; wer durch angebrachte Hemmnisse einen Eisenbahnzug zum Entgleisen bringen will, ist der vorausgesehenen Tötung, Verwundung, Sachbeschädigung bereits schuldig, auch wenn das Unglück noch rechtzeitig verhütet wird.

135 3. Sofern der freie Wille des Menschen sich an fremden Handlungen beteiligt, werden ihm auch diese zugerechnet (Mitwirkung, cooperatio). Diese Mitwirkung kann sein unmittelbar oder mittelbar, je nachdem man an der Ausführung selbst teilnimmt oder nur die Mittel dazu bietet, eine nächste und entfernte (proxima und remota), positiv und negativ. Das Maß der Zurechnung fremder Handlungen bestimmt sich nach dem Grade der freien, sittlich zurechenbaren Teilnahme an denselben. Hieraus folgt, daß dem Haupturheber

einer Handlung das größte Maß des Verdienstes oder der Schuld zufällt. Die positive Teilnahme ist in der Regel entscheidender und darum mehr imputabel als die negative. Insofern ein Zusammenwirken mehrerer Personen zu einer Handlung statthat, ist die Zurechnung und Verantwortlichkeit eine solidarische, wenn sie nach gemeinsamer Verabredung geschah, d. h. jeder haftet für die ganze Handlung, also auch für den Anteil des anderen. Geschah das Zusammenwirken nur zufällig, nicht nach gemeinsamem Plane, so bemißt sich die Verantwortlichkeit nach dem Maße der Teilnahme des einzelnen. Doch sind hier nicht bloß die äußere Teilnahme, sondern auch die inneren Momente für die Verantwortlichkeit von Belang. (Simar a. a. O. § 33.)

§ 26. Die wirklichen und scheinbaren Hemmnisse der Freiwilligkeit.

1. Die sittliche Verantwortlichkeit ergibt sich aus der Freiwilligkeit, 136
die Freiwilligkeit aus Erkenntnis und Willen. Alles, was demnach die klare Erkenntnis des Gegenstandes und die freie Willenszustimmung beschränkt oder aufhebt, beschränkt oder hebt auch die Freiwilligkeit auf.[1] Solche Hemmnisse der Freiwilligkeit sind Zwang, Furcht, Unwissenheit, Leidenschaft und Begierlichkeit, Gewohnheit.

[1] Da die Entwicklung und Betätigung unserer Geisteskräfte an die körperlichen Organe, besonders das Gehirn und das Nervensystem geknüpft ist, so ergibt sich von selbst, daß die Verkümmerung, Schädigung und Erkrankung dieser Organe auch eine Minderung oder Aufhebung der richtigen Erkenntnis und damit der Freiheit herbeiführen. Die psychiatrische und psychophysiologische Kasuistik kann die Moral unmöglich aufnehmen, schon wegen der Unbestimmtheit, des Wechsels, Ineinanderfließens ihrer Erscheinungen. Wir verweisen hierfür auf das schon angeführte Buch von Huber, Die Hemmnisse der Willensfreiheit, ein Buch, das wir dem Seelsorger zu wiederholtem Studium empfehlen, damit er Milde und Maß im Urteile über die Fehlenden lerne. Dabei ist aber zu beachten, daß gerade die Hemmnisse der Freiheit betont werden, wobei die wirklich vorhandene Freiwilligkeit zu sehr eingeschränkt wird, ferner darf die Schwierigkeit, die Handlungen anderer zu beurteilen, nicht zu sehr ausgedehnt werden. Gewiß kennt Gott allein den ganzen sittlichen Wert und Unwert einer Handlung; aber wir Menschen müssen und können auch ein annähernd richtiges Urteil über die Handlungen anderer fällen, weil sonst die Aufrechterhaltung der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung, die Verwaltung des Bußgerichtes, Erziehung, soziales Zusammenleben unmöglich wäre. Irrtum ist freilich hier wie sonst nicht ausgeschlossen. Vgl. auch Beßmer, Störungen im Seelenleben, Freiburg 1904.

2. Gewalt (vis, violentia, coactio)[1] ist eine von einer äußeren freien Ursache auf den Menschen wider seinen Willen hervorgebrachte Einwirkung, welcher er sich nicht zu entziehen vermag. Das, was aus ihr hervorgeht, heißt violentum, coactum. Violentum est id quod procedit a principio extrinseco repugnante omnino eo qui vim patitur: a) a principio extrinseco, im Gegensatz zum voluntarium, niemand kann sich selber Gewalt antun im eigentlichen Sinne; b) repugnante etc., denn es genügt zum Begriff der Gewalt nicht, daß jemand sich rein negativ verhält; sonst wäre die Taufe und Rechtfertigung der kleinen Kinder gewaltsam. Die Gewalt ist 1) violentia absoluta, wenn der Wille in jeder möglichen Weise widerstrebt, 2) violentia relativa, wenn der Wille teilweise zustimmt, wenn also entweder a) die Gewalt nicht der Art ist, daß sie nicht durch ernstlichen Widerstand überwunden oder geschwächt werden könnte, z. B. eine Frauensperson könnte durch Rufen, körperliche Bewegung eine unsittliche Vergewaltigung hindern, oder b) wenn jemand die zugefügte Gewalt, so groß sie auch sein mag, gern leidet, z. B. eine Frauensperson kann sich eines unsittlichen Angriffs trotz äußeren Widerstandes nicht erwehren, stimmt aber innerlich der sündhaften Lust zu. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 5. ad 2.

1. Satz. Die eigentlichen Willensakte (actus eliciti) können in keiner Weise erzwungen werden; denn sonst könnte der Wille zu gleicher Zeit wollen und nicht wollen.

S. Anselm., De liber. arb. c. 5: Velle autem non potest invitus; quia velle non potest nolens velle. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 4; a. 5. ad 1. Selbst Gott kann diese Akte nicht erzwingen. 1. 2. q. 10. a. 4: Ad providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed conservare; Gott kann aber (nach S. Alf., De act. hum. n. XIX) ex nolente facere volentem per gratiam efficacem. Er kann den menschlichen Willen zwar nötigen, aber nicht zwingen. S. Thomas, De veritate q. 22. a. 8: Deus potest immutare voluntatem de necessitate, non tamen potest eam cogere.

2. Satz. Von den actus imperati können die inneren nur indirekt, die äußeren direkt und indirekt erzwungen werden, z. B. Erregung gewisser Vorstellungen durch Einwirkung auf leibliche Organe (indirekt); Hervorrufen einer Bewegung durch einen Stoß (direkt),

[1] Im engeren Sinne unterscheidet man Gewalt und Zwang, insofern Gewalt gegen alle, auch unbelebte Dinge angewendet werden kann, während von Zwang nur bei belebten und erkennenden Wesen die Rede ist.

beim Hypnotisierten durch Erzeugung eines Bewegungsbildes (indirekt). Auch die Phantasie könnte durch Einwirkung der guten oder bösen Geister direkt beeinflußt werden.

3. Satz. Die aus absoluter Gewalt unter äußerem und innerem Widerstande hervorgegangenen Akte sind in keiner Weise freiwillig und zurechenbar, z. B. wenn man den Christen die Augenlider abschnitt, damit sie Obszönes sehen mußten.

4. Satz. Das innere Widerstreben allein genügt nicht, a) wo durch äußeres Widerstreben auch äußerlich die ganze Handlung verhindert werden könnte, z. B. wenn ein Weib durch ernste Abwehr sich gegen unsittlichen Angriff schützen könnte, b) wo das äußere Widerstreben notwendig ist, um die Gefahr der inneren Einwilligung, des Ärgernisses, Verachtung der Religion, den Schaden dritter zu verhindern. Dagegen genügt das innere Widerstreben, wo der äußere Widerstand unnütz, keine Gefahr der Einwilligung, auch kein Ärgernis usw. zu befürchten ist.

Z. B. die Märtyrer konnten sich zu den Tempeln der Götter führen lassen und gezwungen mitgehen, ohne äußeren Widerstand zu leisten; sie durften aber nicht selbst die Hand erheben, um den Göttern auch nur äußerlich Weihrauch zu streuen. Bei Gewalttätigkeiten gegen die Keuschheit muß man sich in der Regel auch äußerlich wehren, weil die Gefahr der inneren Zustimmung zu groß ist, wenn man sich äußerlich rein passiv verhält.

5. Satz. Jene Handlungen, die nur aus relativer Gewalt hervor- 137
gehen, sind mehr oder weniger freiwillig, also mehr oder weniger schuldbar oder verdienstlich a) je nach der geringeren oder größeren Schwierigkeit, Widerstand zu leisten, oder b) nach dem größeren oder geringeren Affekte, mit welchem man die Gewalt gerne leidet.

Was die Strafbarkeit einer solchen Handlung angeht, so kann sie im Rechtsbereich nicht gestraft werden, außer wo der unzureichende Widerstand oder die innere Zustimmung auch äußerlich bewiesen werden kann.

3. Furcht (metus) ist die Unruhe des Geistes wegen eines 138
zukünftigen wirklichen oder vermeintlichen Übels.

Im Gegensatz zur Hoffnung ist ihr Objekt ein malum futurum propinquum difficile (s. arduum), cui resisti non potest; malum, denn ein Gut erregt Freude oder Hoffnung; futurum, ein gegenwärtiges Übel verursacht Trauer; propinquum, ein allzu entferntes Übel macht auf uns keinen Eindruck, z. B. ein junger, gesunder Mensch fürchtet den Tod nicht; difficile, etwas, was schwer zu ertragen ist; cui resisti non potest, was wir leicht abwenden können, ist nicht Gegenstand der Furcht. Von der Gewalt unterscheidet sich die Furcht dadurch, a) daß diese von einer inneren und äußeren Ursache ausgehen kann, jene nur von

einer äußeren, b) daß die Gewalt den Körper berührt, die Furcht die Seele, erstere physische, letztere moralische Ursache der Handlung ist. Wir verstehen deswegen hier unter Furcht nicht bloß die Leidenschaft oder die Regung des sinnlichen Begehrungsvermögens, sondern jede Besorgnis, welche aus der Bedrohung durch irgendein geistliches oder zeitliches Übel entsteht. Ebenso gehört hierher auch die Angst, Beklemmung, Unruhe bei gegenwärtigem Übel.

Die Furcht unterscheidet man

1) inbezug auf die Ursache (ratione causae): a) metus ab intrinseco, z. B. Furcht vor Krankheit, und ab extrinseco, z. B. Furcht vor Schiffbruch oder Verfolgung; b) naturalis und supernaturalis, je nachdem die Ursache der natürlichen oder übernatürlichen Ordnung angehört, z. B. Furcht vor Ansteckung oder vor den Gerichten Gottes; c) a causa necessaria s. naturali, z. B. Blitz, und metus a causa libera s. ab homine, z. B. Bedrohung.

2) Inbezug auf die Art und Weise (ratione modi): a) iuste und iniuste incussus, je nachdem jemand zur Drohung berechtigt war, wie z. B. der Richter, oder nicht, b) formalis und materialis, je nachdem sie gesetzt ist zum Zwecke, einen bestimmten Akt hervorzurufen, oder aus anderen Gründen, z. B. es macht jemand das Gelübde, in einen Orden einzutreten, weil er dazu durch Todesdrohung gezwungen wird — metus formalis; es macht jemand, der von einem Räuber angefallen wird, ein Gelübde, falls er aus dieser Gefahr entkomme — m. materialis, die Drohung des Räubers hatte nicht den Zweck, ihn zu einem Gelübde zu veranlassen.

3) Inbezug auf Zeit und Ursächlichkeit (ratione temporis et causalitatis): metus antecedens, welche zum Handeln bewegt, so daß die Handlung aus Furcht (ex metu) geschieht, concomitans, welche nicht Ursache des Handelns ist, aber die Handlung begleitet, so daß sie mit Furcht (cum metu) geschieht, z. B. ein Wanderer gibt dem ihn anfallenden Räuber seine Uhr aus Furcht (antecedens), der Räuber, dem die Gensdarmen auf der Spur sind, nimmt sie an mit Furcht (concomitans).

4) Inbezug auf ihre innere Beschaffenheit (ratione naturae suae) ist die Furcht gravis und zwar

a) absolute gravis (qui cadit in constantem virum), die Befürchtung eines mit großer Wahrscheinlichkeit eintretenden, nicht

leicht verhütbaren großen Übels für sich selbst oder andere sehr nahestehende Personen. Zur schweren Furcht gehört also, α) daß es sich um ein schweres Übel handle, z. B. Tod, Verbannung, langjähriges Gefängnis, Verstümmelung, Knechtschaft, sehr schwere Schläge, bedeutender Verlust am Vermögen, an der Ehre usw., β) daß das Übel wahrscheinlich eintritt oder vernünftigerweise, d. i. aus einem bedeutenden Grunde befürchtet wird, γ) daß man das Übel nicht leicht abwenden kann, δ) daß das Übel uns oder uns sehr nahestehenden Personen (nach kirchlichem Rechte den Verwandten bis zum vierten Grade) angedroht werde;

b) respective gravis, die nur für die betreffende Person wegen ihrer leiblichen oder geistigen Schwäche als schwer erscheint, z. B. für einen Knaben, Greis, ein Weib, einen furchtsamen Menschen.

Dem gegenüber metus levis, wobei man entweder nur ein geringes Übel fürchtet oder ein bedeutendes aus leichter Ursache, oder das leicht abzuwenden ist oder fremden Personen bevorsteht. Endlich spricht man noch von metus reverentialis, vermöge deren man sich scheut, den Personen zu widerstehen, denen man unterstellt ist. Sie ist an sich nur levis, kann aber gravis werden, wenn man langwährende Abneigung, Chikane von seiten des Höherstehenden zu erwarten hätte. Nach der Ansicht der Moralisten bezieht sie sich zunächst auf den eigenen Vater, Bischof, die weltliche Obrigkeit, kann aber auch statthaben gegenüber dem Schwiegervater, Großvater, der Mutter, wenn sie streng ist und ihre Drohungen auszuführen pflegt, auch gegenüber dem älteren Bruder, Oheim, wenn man bei ihnen wohnt, von ihnen Nahrung empfängt, wenn sie die Leitung der Familie haben.

Die Furcht hebt an sich die Freiwilligkeit der Handlung 139
nicht auf, der aus ihr hervorgehende Akt ist voluntarius simpliciter, in der Regel aber auch involuntarius secundum quid. Die Furcht bewirkt ja gerade, daß man dasjenige will, was man nicht gewollt hat; die Bewegung unseres Willens richtet sich gerade auf dieses Objekt, wenn auch nicht um seiner selbst, sondern um eines anderen willen, nämlich zur Abwendung des gefürchteten Übels. Gerade die Furcht ist die Ursache dessen, was im Akte Freiwilliges ist, während das Unfreiwillige aus dem Übel hervorgeht, das man im Willensobjekte erkennt. Darum ist der willig und der aus Furcht hervorgehende Akt wesentlich nicht verschieden, statt der intentio boni haben wir nur die fuga mali, d. h. die Absicht, unser Gut zu bewahren. S. Th. 1. 2. q. 6. a. 6 et ad 1; 2. 2. q. 125. a. 4; q. 142. a. 3. Daher sagt schon der

hl. Augustinus (De spir. et lit. c. 31. n. 53): Si subtilius advertamus, etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit. — Dagegen ist die Handlung in der Regel auch involuntarium secundum quid, weil mit einem unwirksamen, bedingten Willensakte der Mensch sich dem Gegenteile zuneigt. Wir sagten „in der Regel"; denn es kann sein, daß der Mensch sich durch die Furcht bestimmen läßt, auch seinen ganzen Affekt vom Gegenteil abzuwenden. Dies ist der Fall, wenn die Handlung, welche wir aus Furcht unterlassen, physisch oder moralisch so mit dem Übel, welches wir fürchten, verbunden ist, daß uns das ganze Objekt als verabscheuungswert erscheint. Z. B. die aus Furcht vor der Hölle hervorgehende Reue ist nicht involuntarium secundum quid; denn sie schließt jeden Affekt an die Sünde aus. — Auch das ist zu beachten, daß die Handlung in der Regel schon dadurch an ihrer vollen Freiheit einbüßt, daß die Furcht zum Handeln drängt, also eine längere Überlegung ausschließt und auch dem Willen durch das vorgehaltene Übel eine gewisse Richtung gibt. S. Th. 1. 2. q. 44. a. 2. ad 2.

140 Was die Gültigkeit der aus der Furcht hervorgehenden Akte angeht, so wird

1) metus levis in foro externo nicht als Ursache des Aktes betrachtet. In foro interno aber könnte sie wirklich Ursache des Aktes sein, und wenn iniuste incussus, kann sie die Verbindlichkeit des Vertrages, Gelübdes usw. aufheben.

2) Auch metus gravis hebt an sich die Freiwilligkeit und darum auch die Gültigkeit und Verbindlichkeit der betreffenden Akte nicht auf, von was immer für einer Ursache die Furcht ausgeht. So lehrt das Tridentinum (sess. XIV. de poenit. c. 4 et can. 5), die Reue, die aus Furcht vor der Strafe hervorgehe und voll Schrecken sei, sei kein erzwungener Schmerz, sondern frei und freiwillig. Im besonderen ist

a) die aus einer inneren oder notwendig wirkenden äußeren Ursache hervorgehende Furcht kein Hindernis in der freien Wahl der Mittel, durch welche das befürchtete Übel abgewendet werden kann, z. B. wenn jemand in einer schweren Krankheit, Wassers-, Feuersgefahr ein Gelübde macht, so ist dieses freiwillig und gültig.

b) Das gleiche gilt, wenn die Furcht von einer freien Ursache ausgeht, die aber nur materiell, nicht formell den Akt hervorgerufen hat, z. B. es macht jemand in der Schlacht oder von einem Mörder verfolgt ein Gelübde, es ist freiwillig und gültig.

c) Selbst die aus formeller Furcht hervorgehenden Akte sind probabiliter naturrechtlich noch gültig, obleich wegen des zugefügten Unrechts auflösbar. Näheres bei der Lehre von den Verträgen.

d) Ungültig aber sind nach kanonischem Rechte folgende Verträge und Akte, wenn sie aus schwerer ungerechter Furcht hervorgehen: die Ehe und probabilius auch die Sponsalien, das Versprechen einer Mitgift, die Ordensprofeß, die Wahl des Papstes, alle Gelübde, die Auslieferung kirchlicher Gegenstände, die Absolution von Zensuren, der Verzicht auf Benefizien, die Akte eines Vormundes, nach einigen (gegen Lugo) auch die durch Furcht erlangte kirchliche Jurisdiktion.

Was die Schuldbarkeit der aus Furcht hervorgehenden Hand- 141
lungen angeht, so gelten die früher angegebenen Regeln, welche Gesetze und inwieweit sie auch mit schwerem Nachteil verpflichten. Es fragt sich eben, ob die Handlung in sich schlecht ist oder bloß durch das Gesetz verboten, ob sie zur Verachtung der Religion verlangt wird, zum Nachteil des Gemeinwohles, zum Ärgernis gereicht. Doch darf man im allgemeinen sagen, daß die Furcht die Schuld mindert, jedoch nicht so, daß (bei innerlich schlechten Handlungen) aus der Todsünde eine läßliche Sünde würde, z. B. eine aus Furcht zugelassene Sünde der Unzucht ist schwere Sünde, aber nicht so sehr wie die freiwillig getriebene Unzucht.

Nur da, wo die Furcht gleichzeitig den Vernunftgebrauch ganz oder fast ganz aufhebt, ist gar keine oder höchstens läßliche Sünde vorhanden. Alle diese Sätze gelten von der Furcht, welche auf die Handlung Einfluß übt, metus antecedens; metus concomitans aber hebt die Freiwilligkeit nicht auf, sondern mehrt dieselbe, weil die Handlung trotz der entstehenden Schwierigkeit vollzogen wird.

4. Unwissenheit (ignorantia) ist der Mangel des dem Sub- 142
jekte angemessenen Wissens (carentia scientiae in subiecto capaci); z. B. daß der Bauer keine Mathematik kennt, ist nicht Unwissenheit (höchstens Nichtwissen — nescientia); daß der Gebildete die Kirchengebote nicht kennt, ist Unwissenheit. Von der Unwissenheit (ignorantia simplicis privationis, S. Alf.) unterscheidet man den Irrtum (error), die Zustimmung zu etwas Falschem (ign. pravae dispositionis); die Unachtsamkeit (inadvertentia), den Mangel der aktuellen Erkenntnis im Augenblick der Handlung; die Unüberlegtheit (inconsideratio), den Mangel der gehörigen Umsicht; die Vergeßlichkeit (oblivio), den Mangel der Erinnerung an etwas sonst Bekanntes. Für die Frage nach der Freiwilligkeit der Handlung sind

alle diese mit der Unwissenheit als gleichbedeutend zu erachten, nur daß sie in der Regel weniger schuldbar sind, weil sie weniger in unserer Gewalt liegen.

Die Unwissenheit wird eingeteilt:

1) Von seiten des Gegenstandes: in ignorantia iuris, die Unkenntnis eines sittlichen Grundsatzes oder einer sittlichen Verpflichtung, z. B. wenn jemand nicht weiß, am Vorabend vor Pfingsten sei Vigilfasttag; ign. facti, wenn jemand nicht weiß, daß seine Handlung dem Gesetze entgegen ist, oder wenn er die Substanz oder einen Umstand der Handlung nicht kennt, z. B. wenn jemand nicht weiß, das, was er ißt, sei Fleischsuppe; wenn er nicht weiß, das, worauf er schießt, sei ein Mensch, ein Kleriker.

2) Von seiten des Willens in: ign. antecedens, welche der Willenszustimmung vorausgeht und in keiner Weise gewollt, aber (negative) Ursache des Wollens ist, z. B. es tötet jemand einen Menschen in der Meinung, es sei ein Tier. Die Unwissenheit kann nur negative Ursache des Handelns sein, insofern sie das Hindernis des Handelns hinwegnimmt, es muß ihr immer eine andere Erkenntnis zur Seite gehen, welche das Wollen positiv verursacht; consequens, die vom freien Willen ausgeht und direkt oder indirekt gewollt ist, z. B. wenn jemand aus Trägheit oder absichtlich nicht um Rat fragt; concomitans, jene Unkenntnis, welche auf das Wollen keinen Einfluß ausübt, so daß der Mensch auch mit der Erkenntnis in gleicher Weise gehandelt hätte. Sie kommt, wenn sie unüberwindlich ist, mit der antecedens darin überein, daß sie nicht gewollt ist, ist aber von ihr dadurch unterschieden, daß sie nicht Ursache der Handlung ist; z. B. es gibt jemand einem Armen, den er als seinen Bruder nicht erkennt, ein Almosen, oder es ißt jemand am Fasttag Fleisch, ohne an den Fasttag zu denken. Er würde es aber auch essen, wenn er daran dächte.

3) Von seiten der Erkenntnis: invincibilis, welche durch Anwendung des entsprechenden Fleißes nicht überwunden werden kann, entweder wegen der physischen oder moralischen Unmöglichkeit oder Unfähigkeit, sich eine solche Kenntnis zu erwerben, oder weil überhaupt gar kein Gedanke oder Zweifel betreffs eines Irrtums, auch nicht im allgemeinen (ne in confuso quidem), im Handelnden aufstieg, oder weil er wenigstens die Verpflichtung nicht beachtete, eine solche Erkenntnis sich zu verschaffen, und vincibilis, welche unter Anwendung der entsprechenden Sorgfalt im Handelnden überwunden werden kann und soll,

weil man entweder den Irrtum bereits bemerkt hat oder wenigstens zweifelt, ob nicht ein Irrtum vorhanden sei, und zugleich wenigstens im allgemeinen auf die Verpflichtung achtet, den Irrtum abzulegen, aber es vernachlässigt.

4) culpabilis und inculpabilis, je nachdem die Unwissenheit selbst schon eine Sünde in sich schließt oder nicht. In einem gewissen Sinne deckt sich involuntaria, antecedens, invincibilis, inculpabilis und voluntaria, consequens, vincibilis, culpabilis. Die überwindliche und schuldbare Unwissenheit ist nun wieder a) simpliciter talis oder pure vincibilis, wenn zwar eine gewisse Sorgfalt in Erforschung der Wahrheit angewendet wird, aber nicht eine genügende im Vergleiche mit der Wichtigkeit der Sache; b) crassa s. supina, wenn jemand keine oder fast keine Mühe aufwendet, um die nötige Erkenntnis zu erhalten; c) affectata, die absichtlich unterhaltene Unwissenheit, damit man eine Entschuldigung für seine Sünde habe oder vom Sündigen nicht zurückgehalten werde. Iob. 21. 14: Scientiam viarum tuarum nolumus. Ps. 35. 4: Noluit intelligere, ut bene ageret. Der simpliciter talis oder lata, bei welcher man die gewöhnliche Sorgfalt unterläßt, stellt man entgegen die levis, bei welcher man die Sorgfalt der Klügeren, und levissima, bei welcher man die Sorgfalt der Wachsamsten unterläßt.[1]

1. Satz. Die vorausgehende, unüberwindliche Unwissenheit (ign. 143
antecedens oder invincibilis) hebt die Freiwilligkeit, also auch die Zurechnung, vollständig auf in dem, was man nicht weiß. Ihr gilt gleich die volle unverschuldete Unachtsamkeit oder Vergeßlichkeit.

2. Satz. Die begleitende Unwissenheit (ign. concomitans) hat zwar auf die sittliche Güte und Schlechtigkeit der Handlung keinen Einfluß, verursacht aber ein non voluntarium (macht, daß die Handlung nicht freiwillig sei) und bewirkt darum, daß jene Akte ungültig sind, bei denen Willenszustimmung notwendig ist, z. B. Eid, Ehe, Kontrakt. So ist z. B. ein Versprechungseid, bei dem man sich im Wesen des Gegenstandes täuscht, ungültig, selbst wenn man auch bei Kenntnis des Tatbestandes geschworen hätte.

[1] Worin diese Erkenntnismängel ihre Ursache haben, ob in geistiger Beschränktheit oder in falscher Erziehung oder Gewöhnung, oder in den Sitten oder Anschauungen der Umgebung oder des Volkes, ob in eigener Sünde oder Nachlässigkeit, das kommt für die größere oder geringere Schuldbarkeit der Unwissenheit, sonst aber nicht in Betracht.

3. Satz. Die schuldbare oder unüberwindliche Unwissenheit (ign. vincibilis, culpabilis) mindert die Freiwilligkeit und die Sündhaftigkeit der Handlung, jedoch (wo es sich nicht um die levis und levissima handelt) nicht so, daß sie aus einer schweren Sünde eine läßliche Sünde machte. Denn mit Bewußtsein sündigen ist immer schwerer, als das Hindernis der Sünde, das in der Unwissenheit liegt, nicht entfernen. Dies gilt sicher von der lata und crassa oder supina. Kontrovertiert wird, ob auch die absichtlich unterhaltene Unwissenheit (ignorantia affectata) die Freiwilligkeit und Schuld mindert. Im allgemeinen ist zu sagen, daß auch die ign. affectata die Freiwilligkeit mindert, wenn der Mensch so disponiert ist, daß er das Gesetz nicht übertreten hätte, wenn er es sicher gekannt hätte, nicht aber, wenn er die Unkenntnis unterhält, bloß um einen Vorwand zu haben, ohne daß er sich um das Gesetz auch bei dessen Kenntnis gekümmert hätte.[1] Der Grund, welchen die Gegenansicht anführt, die ignorantia affectata beweise eine größere Anhänglichkeit an die Sünde und vermehre darum dieselbe, ist unzutreffend. Denn die Unwissenheit frei unterhalten, ist zwar Zeichen, nicht aber Ursache eines größeren Affektes zur Sünde; wenn also bei klarer Erkenntnis ein gleich großer Affekt vorhanden ist wie bei der Unwissenheit, so ist die aus ersterer hervorgehende Sünde schwerer, weil sie ein voluntarium directum ist, die aus letzterer hervorgehende leichter, weil ein voluntarium indirectum.

Praktisch gilt also der Satz: Die aus der Unwissenheit hervorgehenden Übertretungen sind schwere oder läßliche Sünde, je nachdem die Unwissenheit selber schwere oder läßliche Sünde ist. Dies aber hängt ab von der größeren oder geringeren Nachlässigkeit oder Unterlassung der nötigen Sorgfalt je nach der Wichtigkeit des Gegenstandes. Zu bemerken ist, daß eine überwindliche Unwissenheit im Lauf der Zeit eine unüberwindliche werden kann, wenn wirklich die Möglichkeit aufhört, sie abzulegen, oder die Verpflichtung, sie abzulegen, nicht mehr erkannt wird.

Als schwer schuldbar kann regelmäßig bezeichnet werden die Unwissenheit, mit welcher jemand die Pflichten seines Standes nicht kennt.

---

[1] Cf. S. Th. q. 3 de malo a. 7 et 8; 1. 2. q. 6. a. 8; q. 76. a. 4; q. 77. a. 2. S. Bonav., in 2 dist. 22. art. 2. q. 3. Denn nach Lugo, De poenit. disp. 16 sect. 6. n. 83: Peius enim fortasse est violare praeceptum notum, quam nolle illud cognoscere, ut sine remorsu violetur; plus enim reverentiae et timoris ostenditur in secundo casu quam in primo.

Darum ist z. B. ein Arzt, Beichtvater, Rechtsanwalt, wenn ihm die notwendige Kenntnis fehlt, regelmäßig für die Fehler verantwortlich, die er macht.

Es wird darüber gestritten, ob Zwangsvorstellungen die Freiheit aufheben, so daß die aus ihnen hervorgehenden Handlungen der moralischen Verantwortlichkeit entbehren. Unter Zwangsvorstellungen versteht man Vorstellungen von peinlichem Inhalte, welche sich immer wieder aufdrängen und schließlich so fixieren, daß der Kranke ihrer nicht mehr loswerden kann. Sie unterscheiden sich von den Wahnideen dadurch, daß der Kranke das Ungereimte seiner Vorstellungen erkennt, während er in der Wahnidee den Inhalt für wahr hält. Die Zwangsvorstellungen greifen hemmend in den Ablauf unserer Vorstellungen ein, können mit großer Angst, Zwangsaffekten und Zwangstrieben verbunden sein. Die Zwangsvorstellungen selber, auch wenn ihr Inhalt gegen Religion und Sittlichkeit sich richtet, sind vollständig unfrei und unverantwortlich. Da, abgesehen von eigentlicher Geisteskrankheit, die Urteilskraft regelmäßig vollständig unberührt bleibt, so ist auch die Freiheit der daraus hervorgehenden Handlungen festzuhalten. Es ist aber zuzugeben, daß unter dem Einflusse des gesteigerten Zwangsaffektes und Zwangsimpulses auch wirkliche, wenn auch vorübergehende Störungen des Vernunftgebrauches eintreten können und dann auch die Zwangshandlung unverantwortlich ist.[1]

Mangel der Erkenntnis bewirken auch Illusionen, Halluzinationen, Beschleunigung, Verlangsamung, Durchkreuzung des Vorstellungs- und Gedankenablaufs.

Das Gegenteil der Zwangshandlung ist die Abulie, ein krankhafter Zustand, in welchem der Mensch einen gefaßten Entschluß nicht auszuführen vermag. Sie ist zurückzuführen auf Schwachsinn bei Idioten, auf traurige Verstimmung bei Melancholikern und bei gewissen schweren Fällen von Neurasthenie. Der Schwachsinnige hat keinen Willen, weil ihm der Geist nichts vorstellt, was ihm begehrenswert erscheint, der Melancholiker und der Nervenschwache kommen nicht zum Entschluß und zur Ausführung, weil sie einen Berg von Hindernissen sehen, welche lähmend auf den Willen einwirken. Selbstverständlich ist die dadurch verursachte Unterlassung nicht schuldbar.

Ob die Zwangshandlungen Hypnotisierter, welche sie während oder nach der Hypnose im wachen Zustande begehen, der Freiheit und Verantwortlichkeit ganz entbehren, ist kontrovers. Die Suggestion führt sich zurück auf Unwissenheit und Begierde. Der Hypnotiseur engt die Aufmerksamkeit und die Erkenntnis ein, schließt alle entgegenstehenden Vorstellungen aus und erzeugt aktuelle Unwissenheit und Unachtsamkeit. Die eingepflanzte Vorstellung aber hat eine besondere Kraft durch Beziehung der Person zum Hypnotiseur, dessen Wunsch ihr Befehl ist, sie hat den Charakter einer Begierde. Was die während der Hypnose begangenen

[1] Heyne, Besessenheitswahn S. 84 f., Huber, a. a. O. S. 255 ff.

suggerierten Handlungen angeht, so kommt es darauf an, ob die Hypnose eine leichte ist, welche das Selbstbewußtsein nur wenig beeinträchtigt, oder eine tiefe, welche es ganz aufhebt. Je nachdem besteht größere oder geringere oder keine Verantwortlichkeit. Was die posthypnotischen Befehlshandlungen angeht, so kommt es darauf an, ob die Person zur Zeit, wo die Terminbestimmung wirkt, sich im normalen Zustande des Selbstbewußtseins befindet oder ob das Selbstbewußtsein durch die heftig sich vordrängendem Termineingebung getrübt ist. Im allgemeinen wirkt die Suggestion um so unwiderstehlicher, je größer die subjektive Suggestibilität des Individuums, je tiefer die Hypnose gewesen und je weniger Zeit seit der Hypnose bis zum Auftauchen der Termineingebung verflossen ist. Huber, a. a. O. S. 210 ff. In jedem Falle aber kommt das voluntarium in causa in Betracht.

144 5. Die Leidenschaften (passiones) und die Begierlichkeit (concupiscentia). Leidenschaft (passio) ist eine Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens, hervorgegangen aus der Vorstellung eines Gutes oder eines Übels. Zum Wesen der Leidenschaft gehört es, a) daß sie mit einer körperlichen Veränderung verbunden ist, b) daß der Mensch dabei „leidet", d. h. durch das sinnliche Streben in einer bestimmten Richtung bewegt, angezogen oder abgestoßen wird. Die Leidenschaften gehören teils dem konkupiszíblen Begehrungsvermögen (Begriff des Angenehmen oder Unangenehmen) an, amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia, teils dem iraszíblen (abstoßenden) Begehrungsvermögen (Begriff des Nützlichen oder Schädlichen), wie spes, desperatio, audacia, timor, ira;[1] amor und odium beziehen sich auf ein Gut oder Übel, gleichviel ob es gegenwärtig oder abwesend ist, desiderium und fuga auf ein abwesendes, delectatio und tristitia auf ein gegenwärtiges Gut oder Übel; spes und desperatio auf ein Gut, audacia, timor, ira auf ein Übel, erstere zwei auf ein abwesendes, letztere auf ein gegenwärtiges Übel.[2] Die nämlichen Äußerungen, die wir beim niederen Begehrungsvermögen Leidenschaften heißen, finden sich auch im höheren Begehrungsvermögen (Willensaffekte), sind aber von ihnen verschieden; ebenso sind die theologischen Tugenden Hoffnung und Liebe von den gleichnamigen Leidenschaften und Willensaffekten strenge zu scheiden. Zwischen den Regungen des höheren und des niederen Begehrungsvermögens kann ein dreifaches Ver-

[1] Dem Zorn steht kein besonderer Affekt gegenüber; denn wenn er sein Ziel nicht erreicht, entsteht wieder Trauer.

[2] Vgl. über die Berechtigung dieser Einteilung Gutberlet, Kampf um die Seele S. 306 ff.

hältnis stattfinden: 1) Übereinstimmung, wenn den Bewegungen des höheren Begehrungsvermögens ähnliche Regungen im niederen entsprechen; 2) Gegensatz, wenn den Bewegungen des höheren Begehrungsvermögens entgegengesetzte des niederen gegenüberstehen; 3) Trockenheit, wenn die Bewegungen des höheren Begerungsvermögens nicht von Regungen des niederen begleitet werden.

Aus dem Begriff der Leidenschaft geht hervor, daß ihr an sich keine sittliche Qualität zukommt; eine solche nimmt sie erst an, soweit sie dem Befehle der Vernunft und des Willens untersteht. S. Th. 1. 2. q. 24. a. 1. Darum hatte auch Christus passiones, Leidenschaften, wie dies z. B. aus dem Leiden am Ölberge hervorgeht; jedoch wurden in Christus die passiones nur nach dem Befehle des Willens erweckt und heißen deshalb propassiones. Ähnlich bei Maria. Die Leidenschaften als solche sind nicht schlecht; sich von denselben leiten lassen ist Sünde, nicht weil sie schlecht sind, sondern weil die Ordnung verkehrt, das Höhere dem Niederen dienstbar ist. Die Leidenschaften können im Gegenteile gut werden und sind zur Vollkommenheit des Werkes gewissermaßen notwendig, weil der Mensch das Gute um so leichter und naturgemäßer vollbringt, wenn das sinnliche und das vernünftige Begehrungsvermögen im guten Werke zusammenstimmen. S. Th. 1. 2. q. 24. a. 3; De ver. q. 26. a. 7. Falsch ist darum die Lehre der Stoiker, der Weise sei gegen die Leidenschaften unzugänglich. Sie unterschieden nicht zwischen dem Willen und dem sinnlichen Begehrungsvermögen und nannten auch die ungeordneten Regungen des Willens Leidenschaften. Dagegen hat der Mensch inbezug auf seine Leidenschaften eine dreifache Aufgabe: 1) sie zu bezähmen und zu zügeln (sustine, iraszibles Begehrungsvermögen, abstine, konkupiszibles Begehrungsvermögen); 2) sie für das Gute zu entflammen; 3) ihr Objekt aus einem bösen in ein gutes, aus einem guten in ein besseres umzuwandeln.

Die Handlungen, welche gegen die Leidenschaften und natürlichen Affekte, also mit Überwindung und Selbstverleugnung gesetzt werden, besitzen eine größere Freiwilligkeit und Verdienstlichkeit.

Was nun die Freiwilligkeit der aus der Leidenschaft hervorgehenden 145
Handlungen anlangt, so unterscheidet man passio antecedens, welche dem Willensakte vorauseilt, z. B. die unfreiwilligen Regungen der Traurigkeit und der Furcht, consequens, die durch den Willen angeregt (oder auch frei zugelassen) wird, entweder direkt, damit ein Werk mit um so größerer Lebendigkeit geschehe, oder wenigstens indirekt, insofern

sie Folge eines starken Willensaktes sind, durch Anregung der Erkenntnis und auch unmittelbar durch eine gewisse Sympathie. Dann aber ist mit S. Th. 1. 2. q. 77. a. 1. a. 2 zu beachten, daß die Leidenschaft in verschiedener Weise auf die Willensentscheidung Einfluß hat: a) per modum distractionis, insofern sie sich auf ein anderes Objekt richtet als der Wille, b) per modum contrarietatis, wenn sie das Gegenteil von dem will, was das vernünftige Begehren anstrebt; c) per quandam immutationem corporalem, die Leidenschaft bringt auch eine Einwirkung, eine Änderung in unseren leiblichen Organen hervor, ex qua ratio quodammodo ligatur. Daher kommt es, daß sie den Vernunftgebrauch manchmal vollkommen aufhebt. Ib. a. 7; 2. 2. q. 153. a. 5. Außerdem aber erregt sie auch unsere Phantasie, und dadurch wird auch unsere Vernunfterkenntnis beeinflußt. Sie drängt auch den Willen auf eine bestimmte Seite und bringt ihn darum aus seiner Indifferenz. Die Beschwichtigung und Beruhigung des sinnlichen Begehrungsvermögens erscheint als ein Gut. Man hat darum behauptet, daß „der Einfluß unserer Gefühle auf die höheren Seelenkräfte größer sei als der Einfluß der letzteren auf erstere".

1. Satz. Die passio antecedens, wenn sie den Vernunftgebrauch aufhebt, hebt auch die Freiwilligkeit und Zurechnungsfähigkeit einer Handlung auf; hebt sie den Vernunftgebrauch nicht gänzlich auf, so mindert sie auch nur die Freiwilligkeit, also Verdienst und Mißverdienst, weil sie die Erkenntnis mindert; wie z. B. beim Richter, der mehr aus Zorn als aus Gerechtigkeit den Verbrecher straft; bei dem, welcher mehr aus natürlichem Mitleid als aus barmherziger Liebe Almosen gibt.

2. Satz. Die passio consequens mehrt in der Regel die Freiwilligkeit, also auch sittliche Güte und Schlechtigkeit, Verdienst und Mißverdienst, z. B. wer mit größerem Mitleid Almosen gibt, hat mehr Verdienst, wer mit größerer Lust sündigt, größere Schuld. S. Th. 1. 2. q. 73. a. 6; q. 77. a. 6; q. 59. a. 2. ad. 3; 1. q. 95. a. 2.

Ähnlich wie die Leidenschaften sind zu beurteilen die aus einer gewissen Körperanlage hervorgehenden oder ererbten Neigungen zu gewissen, auch verbrecherischen Handlungen. Sie können die Freiwilligkeit und Verantwortlichkeit mindern, heben sie aber an sich nicht auf. — Gleiches gilt von den aus Melancholie hervorgehenden Handlungen. Soweit die Erkenntnis gestört ist, wie bei den schwereren Fällen von Melancholie, ist auch die Freiheit aufgehoben, besonders wenn Zwangsgedanken und Angstaffekte eintreten; außerdem bleibt mehr oder minder

die Verantwortlichkeit. — Die sogenannten Monomanien, Kleptomanie, Dipsomanie, Pyromanie, sind nicht eine besondere Art von Geistesgestörtheit, sondern krankhafte Triebe zum Stehlen, Trinken, Brandstiften usw., wie die schon behandelten Zwangstriebe, denen der Mensch an sich Widerstand leisten kann, in besonders schlimmen Fällen aber, wo anderweitige Störungen hinzukommen, mit mehr oder minder großer Notwendigkeit unterliegt.[1]

146 Konkupiszenz, Begierlichkeit ist die der Vernunft widerstrebende Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens, durch welche es sich auf das sinnlich Angenehme richtet und vor dem sinnlich Unangenehmen flieht. Die Konkupiszenz ist weder etwas Gutes, wie die Pelagianer lehrten (institutio bona, donum coeleste, munus amplum),[2] noch ist sie Sünde, wohl aber stammt sie aus der Sünde, neigt zur Sünde und wird deshalb in der Hl. Schrift im uneigentlichen Sinne Sünde genannt, Rom. cc. 6. 7. 8; Col. c. 3; sie hat einen bedeutenden Einfluß auf das sittliche Handeln des Menschen, Iacob. 1. 14; 4. 1; denn sie ist ja nichts anderes als die Leidenschaften des Menschen, soweit sie zum Bösen hinneigen.

Man unterscheidet auch hier: a) concupiscentia antecedens, welche ohne jede Veranlassung des Willens sich regt und jeder Überlegung vorauseilt; sie mehrt zwar das voluntarium von seiten der Willensneigung, mindert es aber von seiten der Erkenntnis wie die Leidenschaft: concupiscentia auget voluntarium, minuit liberum; und b) concupiscentia consequens, welche der Wille selbst angeregt hat oder doch unterhält; sie hebt die Freiwilligkeit des Aktes nicht auf, steigert sie vielmehr, z. B. ein absichtlich gehegtes Gefühl der Rache. S. Th. 1. 2. q. 73. a. 6. ad 2; q. 6. a. 7; q. 10. a. 3.

Weiter unterscheidet man 1) die motus primoprimi, die jeder vernünftigen Erkenntnis vorausgehen, die also noch auf der Stufe des Gemeingefühles, der Stimmung oder Empfindung mit einer gewissen Notwendigkeit sich vollziehen — sie sind keine Sünde; 2) motus primosecundi, wo der Gegenstand mehr oder weniger in die Vorstellung eintritt, so aber, daß der Trieb oder die Empfindung noch vorherrscht,

[1] Huber, a. a. O. S. 262; vgl. auch 272 ff. über die „moral insanity".

[2] S. Aug., Contra duas epist. Pelag. l. 2. c. 2. n. 2; De nuptiis et concup. l. 2. c. 19. n. 34; c. 9. n. 21; c. 10. n. 23; c. 22. n. 37; Contra Iul. l. 3, c. 21. n. 42; l. 4. c. 2. n. 6—13.

die also mit dunkler Erkenntnis und teilweiser Zustimmung sich vollziehen — sie sind auch in wichtiger Sache nur läßliche Sünde; 3) motus secundi, klar erkannte Regungen der Begierlichkeit, in welche man frei einwilligt — sie sind in wichtiger Sache schwere Sünde. Was von den Regungen der Begierlichkeit (concupiscentia in appetitu sensitivo), das gilt auch von den unwillkürlichen Willensakten (concupiscentia in appetitu rationali), z. B. den vollständig unüberlegten Akten des Hasses, Neides; auch diese vollziehen sich mit einer gewissen Notwendigkeit, weil wir ihr Objekt nur unvollkommen und inadäquat nach einer Seite hin erkennen.

147 Man muß den Regungen der Begierlichkeit positiv widerstehen, und es genügt nicht, sich rein negativ zu verhalten, auch wenn die Gefahr der Einwilligung nicht vorhanden sein sollte. Dies gilt besonders von den Regungen gegen das sechste Gebot. Solche Versuchungen dürfen auch nicht unter dem Vorwande des Kampfes und der Tugendübung unterhalten werden; denn sie bezeichnen immer eine Unordnung, eine Disharmonie in uns. Doch ist es an sich nur läßliche Sünde, sich rein passiv zu verhalten, wo die Gefahr der Einwilligung nicht ganz nahe liegt. Gar keine Sünde ist es, sich permissiv zu verhalten, wo eine vernünftige Ursache dazu vorhanden ist, z. B. wenn die Versuchung aus einer notwendigen oder nützlichen Handlung hervorgeht, wenn sie lange währt, wenn sie durch Widerstandsversuche nicht vertrieben werden kann; hier genügt es, sich Mühe zu geben, daß man in die Versuchung nicht einwilligt. Deswegen genügt die Mißbilligung unseres Willens, die von Zeit zu Zeit zu erneuern rätlich ist.

Es ist aber der positive Widerstand genau zu unterscheiden von einer direkten Bekämpfung, d. i. Unterdrückung der Versuchung durch solche leibliche oder geistige Mittel, welche der Versuchung direkt entgegengesetzt sind. Diese ist in der Regel nicht geboten, ja vielfach gar nicht rätlich, weil sie bei gewissen Versuchungen, z. B. gegen die Reinheit, den Glauben, die Nächstenliebe die Versuchung erst recht anregt, wie auch bei Sünden gegen das sechste Gebot die übermäßige Furcht davor. Es genügt der positive Widerstand, der aber schon in der Mißbilligung des Willens, Ablenkung des Geistes auf einen anderen Gegenstand enthalten ist.

148 6. Die Gewohnheit (consuetudo, habitus) ist eine durch wiederholte Akte erworbene Leichtigkeit und Bereitwilligkeit des Handelns oder die beharrliche Neigung, ähnliche Akte zu

setzen, die zu der natürlichen Fähigkeit hinzukommt. S. Th. 1. 2. q. 49. a. 2. Man unterscheidet consuetudo naturalis, die vom Willen nicht veranlaßte oder unterhaltene Gewohnheit, wenn sie gebildet ist zu einer Zeit, wo der Mensch nach dieser Seite hin noch nicht zurechnungsfähig war oder wenigstens das Entstehen der Gewohnheit aus seinen freien Akten nicht bemerkte; und consuetudo moralis, die entweder frei hervorgerufene oder bewußt unterhaltene Gewohnheit. Der durch die Gewohnheit hervorgerufene Habitus ist Prinzip der Handlung, nicht bloß in entfernter Weise und moralisch, insofern die Potenz dazu geneigter wird, sondern auch in nächster Weise und physisch, insofern die Handlung selbst leichter und vollkommener wird. In repentinis secundum habitum operamur. Daraus ergibt sich aber auch sehr leicht die Folge, daß die aus der Gewohnheit hervorgehenden Akte mehr oder weniger unüberlegt und unbeachtet geschehen, zumal auch im Körper eine Disposition, beziehungsweise ein Bedürfnis für solche Akte erzeugt wird.

Darum: 1) die cons. naturalis mindert die Freiwilligkeit oder Verantwortlichkeit der aus ihr hervorgehenden Handlung, hebt sie eventuell ganz auf, insofern sie die Überlegung beeinträchtigt oder aufhebt.

2) Die cons. moralis macht den Akt wenigstens indirekt freiwillig und verantwortlich; ja sie kann ihn sogar direkt freiwillig machen insofern sehr oft die Folge der Gewohnheit eine größere Leichtigkeit der Überlegung ist. Bei geistesschwachen, ungebildeten Personen hindert die Gewohnheit leicht die aktuelle Aufmerksamkeit, z. B. das Fluchen der Bauern, während bei geistig entwickelten Personen das gewohnheitsmäßige Handeln oft mit voller Aufmerksamkeit geschieht, z. B. fromme Übungen bei geistig gesammelten Personen.

3) Die cons. moralis wird unterbrochen und in eine naturalis umgewandelt durch einen wirksamen Willensentschluß, die Gewohnheit abzulegen, z. B. wer den festen Willen hat und sich auch ernstlich bemüht, das leichtfertige Schwören abzulegen, sündigt nicht mehr, auch wenn er nachher aus Gewohnheit noch öfters ohne Überlegung und ohne Willen leichtfertig schwört. Doch ist zu bemerken, daß nur selten jede Aufmerksamkeit bei den gewohnheitsmäßigen Akten fehlt, sie also doch noch irgendwie, wenn auch in geringem Maße, verantwortlich bleiben.

Aus dem Gesagten geht hervor: die Gewohnheit zu sündigen ist nicht 149
eine neue Sünde oder eine schwerere Sünde als die einzelnen sündhaften Akte: denn 1) der Habitus der Sünde ist nicht Sünde, sondern

Wirkung der Sünde, 2) die Häufigkeit oder die Zahl der Handlungen ist nichts von den einzelnen Akten Unterschiedenes. Es ist also falsch, wenn z. B. behauptet wird, die Gewohnheit zu lügen sei schwere Sünde; es ist an sich auch nicht notwendig, die Gewohnheit einer schweren Sünde in der Beichte besonders anzugeben. – Man kann hier noch die Frage aufwerfen, von welcher Zeit an die Verantwortlichkeit für die aus der Gewohnheit hervorgehenden unüberlegten Akte beginnt. Es ist klar, daß in den Akten, welche die Gewohnheit einleiten, vorbereiten, anfangen, die nachher aus der Gewohnheit unüberlegt hervorgehenden Handlungen noch nicht vorausgesehen werden konnten, daß also in dieser Zeit die Verantwortlichkeit für diese noch nicht besteht. Sobald aber der Mensch bemerkt, daß die Gewohnheit sich vollendet, und die Gefahr beachtet, auch wider Wissen und Willen durch dieselbe zu sündhaften Handlungen verleitet zu werden, und dennoch in der Gewohnheit verharren will, so tragen die Handlungen, durch welche die Gewohnheit vollendet, fortgesetzt, vermehrt wird, die Verantwortlichkeit für die nachfolgenden unüberlegten Akte, und zwar selbst dann, wenn diese per accidens gar nicht eintreten.

III. Abschnitt.

Die Lehre vom Gewissen.

§ 27. Das Gewissen, sein Begriff, die Synteresе.

150 1. Zur Verwirklichung der sittlichen Ordnung genügt es nicht, daß das Gesetz gegeben und der menschliche Wille mit Freiheit ausgerüstet ist. Es ist weiterhin die Anwendung des Gesetzes auf den besonderen Fall notwendig, damit das allgemeine Gesetz am Individuum seine verpflichtende Kraft übe. Diese Anwendung des allgemeinen Gesetzes auf den besonderen Fall vollzieht sich durch das Gewissen.

Conscientia bedeutet das mit der Sache übereinstimmende Wissen oder, wie der hl. Thomas erklärt, die Beziehung unseres Wissens auf etwas, speziell auf unsere Handlung. S. Th. 1. q. 79. a. 13: Conscientia secundum proprietatem importat ordinem scientiae ad aliquid, nam conscientia dicitur cum alio scientia und 1. 2. q. 19. a. 5: Conscientia nihil aliud est quam applicatio scientiae ad aliquem actum. Je nach dem Zwecke nun, um welchen es sich bei dieser Anwendung unseres Wissens handelt, unterscheidet man eine zweifache Art der conscientia: consc. psychologica, das Bewußtsein, die Erkenntnis, ob ein Akt ist oder

gewesen ist, und consc. moralis, das Urteil, ob etwas sittlich gut oder bös ist (De verit. q. 17. a. 1).

Das Gewissen ist a) nicht das Pflichtgefühl, die der Seele unbewußt inhärierende Bestimmung ihres Daseins, oder die Summe von Empfindungen, Affekten, Stimmungen, welche uns zum sittlichen Handeln anregen und dem Handeln seinen Charakter aufdrücken; b) nicht (nach protestantischer Auffassung) Gottes Stimme in uns, im Sinne eines unfehlbaren Innewerdens der im Glauben erlangten Rechtfertigung oder im Sinne einer Inspiration dessen, was Gott von uns will; c) nicht etwas durch Gewöhnung und Unterricht Angelerntes oder eine fälschliche Umdeutung körperlicher Lust- und Unlustgefühle (Deisten, Materialisten); d) auch nicht infolge des Sündenfalles hervorgetreten, sondern es beruht auf der religiös-sittlichen Anlage, speziell der sittlichen Erkenntnis des Menschen. Jeder Mensch trägt in sich a) das Bewußtsein allgemeiner sittlicher Forderungen, die sich als höheren, alle beherrschenden Willen im Inneren eines jeden geltend machen; b) das unabweisbare Bewußtsein, die zu setzenden oder schon gesetzten freien Akte auf Grund dieser Forderungen zu billigen oder zu verwerfen. Daher die Allgemeinheit, Unzerstörbarkeit, unbedingte Autorität des Gewissens. Insofern kann man es auch Stimme Gottes nennen, weil seine Aussprüche auf der von Gott in unsere Natur gelegten Anlage zur sittlichen Erkenntnis beruhen; S. Th. De ver. q. 17. a. 1. a. 6. S. Bonav., in 2. dist. 39. a. 1. q. 3. ad 3. Daß das Gewissen nicht erst mit dem Sündenfalle hervortrat, beweist die Versuchungsgeschichte (Gen. 3. 1—4), wo der Mensch gerade vor dem Falle schon sein Gewissen betätigt.

2. Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir beim Gewissen zu 151
unterscheiden haben: 1) etwas Habituelles, eine der Seele bleibend inhärierende Qualität, den Gewissenshabitus, die sittliche Anlage, die Synteresе; 2) etwas Aktuelles, mit den einzelnen sittlichen Akten sich Wiederholendes und durch dieselben Modifiziertes — die Betätigung der sittlichen Anlage in der Anwendung auf die einzelnen sittlichen Handlungen, Gewissen, conscientia im engeren Sinne.

Die Synteresе (Syndereſe) ist jener Habitus des menschlichen Geistes, vermöge dessen wir die obersten Prinzipien des sittlichen Lebens erkennen.

Der Name zuerst bei Hieronymus (in Ezech. 1. 1): Graeci vocant synteresin, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et qua nos peccare sentimus. Er wird abgeleitet von *συντηρέω*, bewahre, *συντήρησις*, weil sie die allgemeinen Wahrheiten des sittlichen Lebens bewahrt. Andere halten die Schreibweise Syndereſe für die richtige und leiten das Wort ab von *συναίρεσις*, Zusammenziehen (mit eingeschaltetem *δ* oder eine unrichtige Lesart aus *ΣΥΝΑΙΡΕΣΙΣ*), so daß zu erklären wäre: die

Zusammenfassung der obersten Prinzipien des sittlichen Handelns. Wieder andere halten *συντήρησις* für eine falsche Lesart statt *συνείδησις*, das drei Codices haben.

Die Synteresе ist also 1) ein habitus intellectus, S. Th. 1. q. 79. a. 12; ein habitus principiorum operabilium, der obersten Prinzipien des sittlichen Handelns gegenüber dem habitus principiorum speculabilium, dem Habitus der obersten Denkgesetze. Der hl. Bonaventura bezeichnet sie dagegen als potentia habitualis voluntatis, die dem Menschen von Natur innewohnende Neigung zum sittlich Guten, welche er dem Gewissenshabitus als einem habitus intellectus entgegenstellt (2. sent. dist. 39. a. 2. q. 1).

2) Die Synteresе ist ein habitus naturalis, habitus innatus, darum auch unverlierbar und unverwüstlich, aber auch untrüglich. In ihm bewahrt der Mensch auch bei dem tiefsten sittlichen Verderbnis immer noch einen Funken seines sittlichen Berufes und seiner sittlichen Fähigkeiten, der durch die göttliche Gnade wieder zu heller Flamme angefacht werden kann (scintilla conscientiae, igniculus, S. Th., De ver. q. 17. a. 2. ad 3; S. Bonav. l. c. q. 1. ad 3). Selbst in den Verdammten in der Hölle ist die Synteresе nicht ausgelöscht, sie vermag in ihnen freilich nicht einen Abscheu vor der Sünde zu erregen; aber sie erhält in ihnen das Schuldbewußtsein, vermöge dessen sie die Sünde als Ursache ihrer Verdammnis erkennen.

3) Die ursprüngliche Gewissensanlage (habitus conscientiae innatus) läßt sich durch geistige Tätigkeit weiter entwickeln (habitus conscientiae acquisitus). Dieser ist nicht von der Synteresе verschieden, sondern nur eine Vervollkommnung derselben, die durch Vermittelung der sittlichen Erkenntnis ins einzelne gegliederte oder auf die einzelnen sittlichen Tätigkeiten bezogene Synteresе.[1]

152 3. Das Gewissen im engeren Sinne (conscientia) ist die Anwendung des erkannten Gesetzes auf eine besondere Handlung, und zwar wendet das Gewissen nicht bloß das natürliche, sondern

[1] S. Thomas, in 2. sent. d. 24. a. 4. ad 6; De ver. q. 17. a. 1. a. 4. S. Bonav. l. c. a. 1. q. 2. — Den Unterschied der Synteresе vom Naturgesetze einerseits, vom Gewissen im engeren Sinne anderseits gibt der hl. Thomas kurz und klar also an in 2. dist. 24. q. 2. a. 4: Secundum hunc modum patet, qualiter differant synteresis, lex naturalis et conscientia, quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia iuris; synteresis vero nominat habitum eorum seu potentiam cum habitu, conscientia vero nominat applicationem quandam legis naturalis ad aliquid faciendum, per modum conclusionis cuiusdam.

auch das positiv-göttliche und menschliche Gesetz an. S. Th. 1. q. 79. a. 13; 1. 2. q. 19. a. 5. Diese Anwendung geschieht in doppelter Weise: 1) indem wir urteilen, etwas sei als gut jetzt zu tun oder als bös zu lassen, und so schreiben wir dem Gewissen zu, daß es binde (ligare) — conscientia antecedens; 2) indem wir urteilen, eine von uns gesetzte Handlung sei gut oder nicht gut geschehen, — consc. consequens; und so sagen wir, das Gewissen gebe Zeugnis — testificari. Dieses Zeugnis ist entweder eine Anklage oder eine Freisprechung (accusare oder excusare), Rom. 2. 15, die Folge davon ist Freude oder Unruhe (laetificare, remordere). Isai 66. 4; Sap. 4. 20; 2. Cor. 1. 12. Hier beschäftigen wir uns mit dem vorausgehenden Gewissen, weil wir vom Gewissen reden als Bedingung des sittlichen Handelns.

153 4. Das vorausgehende Gewissen ist also das Urteil der praktischen Vernunft, welches sagt, eine gerade jetzt zu setzende Handlung sei als gut zu tun oder als bös zu unterlassen oder als erlaubt unserer freien Wahl anheimgestellt.

Man unterscheidet nämlich intellectus speculativus, der sich bloß bezieht auf die Wahrheit des Satzes, abgesehen von seiner Verwirklichung, i. speculativopracticus, der sich auf die Handlung in abstracto bezieht, i. practicopracticus, der sich bezieht auf eine konkrete, individuelle Handlung, die gerade jetzt zu setzen ist. Letzterem gehört der Gewissensausspruch an. Dieses praktische Urteil ist aber zu unterscheiden von dem iudicium ultimopracticum, jenem letzten Urteil, welches den Willen zur Handlung bestimmt und welches sehr oft dem Gewissen entgegen ist.

Das Gewissen ist also 1) nicht ein Vermögen (potentia), zu welcher Auffassung der deutsche Sprachgebrauch verleiten möchte, auch nicht ein Habitus, sei er nun erworben oder eingegossen, sondern ein Akt; denn es ist die Anwendung des Gesetzes auf einen besonderen Fall.

2) ein Akt des Intellektes, Urteil gehört dem Intellekt an; darum ist das Gewissen nicht formell gut, bonitate formali, dies kommt dem Willen zu, sondern nur bonitate regulativa, insofern es Gutes und Böses leitet.

3) Der Gewissensausspruch vollzieht sich in einem Syllogismus, dessen Obersatz die Synterese oder das allgemeine Gesetz — iudicium iuris, dessen Untersatz der besondere unter das Gesetz zu subsumierende Fall — iudicium facti, und dessen Schlußsatz der Gewissensausspruch ist. S. Thomas, De ver. q. 17. a. 2; in 2. dist. 24. q. 2. a. 4.

Beim Gewissensausspruch wirken zusammen die Synteresе, die Kenntnis der Moral und die Klugheit.

4) Insofern der Gewissensausspruch von einem Vernunftschlusse abhängt, ist er dem Irrtum unterworfen und nach der Individualität verschieden. Cf. S. Th. l. c.

5) Das Gewissen ist nicht autonom, sondern in allem an das göttliche Gesetz gebunden.[1]

5. Das vorausgehende Gewissen unterscheidet man wieder 1) nach seinen Akten als befehlendes (iubens), verbietendes (vetans), gestattendes (permittens), ratendes (consulens) Gewissen; 2) in formeller Hinsicht: a) nach der Richtigkeit des Ausspruchs als wahres und falsches, richtiges und irriges Gewissen (vera, falsa; recta, erronea); das irrige Gewissen: als weites, enges, pharisäisches, skrupulöses Gewissen (lata s. laxa, arcta, pharisaica, scrupulosa); b) nach der Entschiedenheit des Ausspruchs: als sicheres oder bestimmtes Gewissen und zweifelhaftes, perplexes Gewissen (c. certa s. determinata, dubia, perplexa); c) nach der Bereitwilligkeit, mit der es seine Aussprüche gibt, als ein bereites, zartes Gewissen (prompta, tenera), ein stumpfes, erstorbenes Gewissen (hebes s. obtusa, cauteriata 1. Tim. 4. 2).

§ 28. Die verpflichtende Kraft des Gewissens; das richtige und das irrige Gewissen insbesondere.

154 1. Das Gewissen und zwar das vorausgehende ist die nächste und formelle Regel des Handelns, gleichwie das Gesetz die entfernte und objektive Regel ist, und hat von Gott seine verpflichtende Kraft. 1) Das Gewissen ist eine Regel des Handelns, weil Anwendung des Gesetzes, das bestimmt ist, unsere Handlungen zu regeln; nächste Regel, weil die Vorschriften des Gesetzes unmittelbar auf die Handlung angewendet werden; formelle Regel: ohne das Gewissen kann die Handlung nach dem Gesetze zwar objektiv, in sich, materiell beurteilt werden; aber ohne das Gewissen gibt es keinen sittlichen Akt; denn niemand kann eine Handlung als gut oder bös zugerechnet werden, wenn er sich derselben nicht bewußt ist, d. h. wenn er kein Gewissen hat. Dies gilt zunächst von dem vorausgehenden Gewissen; daher

[1] S. Thomas, De ver. q. 17. a. 2. ad 7: Conscientia non est prima regula humanorum operum, sed magis synteresis, conscientia autem est quasi regula regulata.

verpflichtet uns das Gesetz immer insoweit, als wir es zur Zeit des Handelns erkennen, nicht insoweit es uns nachträglich bekannt wird, und die formelle Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung, die Frage, ob jemand gesündigt hat oder nicht, hängt von dem Gewissen ab, das er bei der Handlung selbst gehabt hat.

Die spätere Reife des sittlichen Urteils, seine Entfaltung, wie sie z. B. durch das Studium der Moral hervortritt, hat auf die vergangenen Handlungen keinen Einfluß mehr. Hierüber sind die Ungebildeten aufzuklären, die oft beim Lesen eines Buches, beim Anhören einer Predigt meinen, sie hätten in gewissen Dingen gesündigt, während sie doch niemals an die sittliche Schlechtigkeit oder wenigstens an die Schwere der Sünde gedacht oder sie vermutet haben. Daraus läßt es sich beurteilen, wenn die Leute im Beichtstuhle fragen: „War das auch eine Sünde? ich habe dies oder das getan", oder wenn jemand vor der Beichte Bücher nachschlägt, ob das, was er getan hat, Sünde gewesen sei. Doch ist die Beachtung des nachfolgenden Gewissens (conscientia consequens) von Nutzen für die Ordnung der zukünftigen Handlungen.

2) Das Gewissen hat von Gott seine verpflichtende Kraft; 155
denn a) das Gewissen ist die Anwendung des Gesetzes, jedes Gesetz aber ist mittelbar oder unmittelbar von Gott und hat von ihm seine verpflichtende Kraft.[1] Der Mensch wird also nicht durch sich selbst verpflichtet, sondern durch das göttliche Gebot, dessen Herold und Verkündiger das Gewissen ist; b) der Habitus der Synteresе, aus welchem er seine Schlüsse ableitet, ist von Gott; c) die Hl. Schrift stellt es als Regel für unsere Handlungen auf. Ecclus. 32. 27: In omni opere tuo crede ex fide animae tuae, hoc est enim conservatio mandatorum. Rom. 14. 1—5, 22, 23: Qui autem discernit, si manducaverit, damnatus est, quia non ex fide. Quod non est ex fide, peccatum est.

3) Daraus geht hervor, daß man niemals gegen das Gewissen handeln darf; denn gegen das Gewissen handeln heißt gegen das handeln, was man als Willen Gottes erkennt. Rom. 14. 23.

---

[1] S. Thomas, De ver. q. 17. a. 3: Sicut in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum, ita et in spiritualibus praeceptum non ligat nisi per scientiam . . . Eadem virtus est qua praeceptum ligat et qua conscientia ligat . . . Unde cum conscientia nihil aliud sit, quam applicatio notitiae ad actum, constat, quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini; Ibid. a. 4. ad 2: Conscientiae dictamen nihil est aliud quam perventio praecepti divini ad eum qui conscientiam habet.

S. Th. 1. 2. q. 19. a. 5: Omnis voluntas discordans a ratione sive recta sive errante, semper est mala.[1]

4) Daraus ergibt sich a) die Forderung der Gewissensfreiheit, d. h. das Recht des Menschen, vermöge dessen er durch keinen äußeren Einfluß zurückgehalten werden darf, der Stimme des Gewissens ungehindert zu folgen, mag es nun die Erfüllung einer Pflicht oder die Unterlassung einer Handlung befehlen. Act. 5. 29: Obedire oportet Deo magis quam hominibus.[2] b) Es folgt aber auch die Pflicht, für ein richtiges Gewissen zu sorgen, also einmal sich über die Pflichten, sowohl die gemeinsamen als die besonderen, des Alters, Standes, Amtes zu unterrichten, dann, so oft beim Handeln ein Zweifel entsteht, die notwendige Sorgfalt aufzubieten, um das Gesetz zu erforschen oder richtig anzuwenden.

156 2. Das richtige und das falsche Gewissen. Das wahre oder richtige Gewissen (consc. vera s. recta) ist jenes, dessen praktisches Urteil mit dem Sittengesetz übereinstimmt, oder das aus wahren Prinzipien vernunftgemäß erschließt, etwas sei erlaubt oder unerlaubt, geboten oder verboten, was dies in der Tat ist; im Gegenteil ist es irrig oder falsch (erronea s. falsa).

Man kann unterscheiden consc. materialiter vera, das aus falschen Prämissen per accidens einen richtigen Schluß zieht, consc. formaliter vera, das aus falschen Prämissen zwar etwas Falsches, aber in logisch konsequenter Weise erschließt; consc. formaliter et materialiter vera, das aus richtigen Prämissen eine richtige Folgerung zieht, wie dies in unserer Definition angegeben ist. Manche stellen einander gegenüber vera und erronea, je nachdem sein Ausspruch der objektiven Wahrheit entspricht oder widerspricht, und recta und falsa, ersteres, welches aus unüberwindlichem Irrtum in legitimer Weise schließt, letzteres, welches einen falschen Schluß zieht. Im gewöhnlichen Gebrauch wird wahres und richtiges Gewissen gleichbedeutend gebraucht für das materiell und formell wahre Gewissen.

Das irrige Gewissen ist nun entweder ein schuldbar oder unverschuldet, überwindlich oder unüberwindlich irriges Gewissen. Das unüberwindlich irrige Gewissen ist jenes, dessen Irrtum der Handelnde nicht

[1] Innoc. III. (c. 13. „Literas" l. 2. tit. 13 de rest. spoliat: Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam).

[2] S. Thomas, De ver. q. 17. a. 4: Comparare ligamen conscientiae ad ligamen, quod est ex praecepto praelati, non est aliud quam comparare ligamen praecepti divini ad ligamen praecepti praelati: unde cum praeceptum divinum obliget contra praeceptum praelati, conscientiae ligamen erit maius quam ligamen praecepti praelati.

bemerkt, betreffs dessen er auch nicht einmal im allgemeinen einen Zweifel gehabt hat, oder den er, wenn er ihn auch bemerkt hat, nicht ablegen kann. Überwindlich irrig ist jenes, dessen Irrtum vom Handelnden überwunden werden kann und soll, weil man den Irrtum entweder schon bemerkt hat oder betreffs des Irrtums Zweifel hegt, auch die Verpflichtung erkennt, den Irrtum abzulegen, dies aber zu tun vernachlässigt.

Die Möglichkeit des Irrtums liegt in der schlußweisen Entwicklung des Gewissensausspruchs, indem entweder der Obersatz oder der Untersatz falsch sein oder der Schluß selbst unrichtig gebildet werden kann. Effektive Ursachen können sein mangelhaft religiös-sittliche Erkenntnisse, Vorurteile, Gewohnheiten, Leidenschaften.

Ob das Gewissen überwindlich oder unüberwindlich irrig gewesen 157
sei, ist für den Beichtvater nicht immer leicht zu entscheiden. Ein überwindlich irriges Gewissen kann er annehmen, wenn der Pönitent in der Handlung wenigstens dunkel etwas Unschickliches gefürchtet oder geahnt hat; wenn ihm sein Gewissen befohlen hat, er müsse einen erfahrenen Menschen darüber zu Rate ziehen, er aber die Gelegenheit, die Frage zu stellen, aus Furcht oder Scham versäumt hat. Dagegen kann man ein unüberwindlich irriges Gewissen annehmen, wenn der Pönitent sonst ein rechtschaffener, gottesfürchtiger Mensch ist, und wenn er, falls er zuweilen aus Vergeßlichkeit oder Unwissenheit einen Fehler begeht, sich darüber beunruhigt, nachdem er darauf aufmerksam geworden.

1. Satz. Dem wahren und richtigen Gewissen, wenn es etwas 158
gebietet oder verbietet, muß man immer folgen; wenn es dagegen etwas erlaubt oder rät, ist man nicht verpflichtet, zu folgen, darf aber auch den Rat nicht verachten. S. Thomas, De ver. q. 17. a. 3. ad 2.

2. Satz. Dem unüberwindlich irrigen Gewissen, wenn es etwas erlaubt oder rät, kann jeder ohne Sünde folgen; wenn es etwas befiehlt oder verbietet, muß jeder folgen, um die Sünde zu vermeiden. Daraus folgt:

a) Wer nach einem solchen Gewissen tut, was er für gut oder vorgeschrieben ansieht, setzt einen Akt jener Tugend, aus deren Motiv er handelt, und erwirbt sich ein Verdienst.

Z. B. wer lügt, um einen anderen aus der Lebensgefahr zu befreien, in der Meinung, die Liebe verpflichte ihn dazu, setzt durch die Lüge einen Akt der Liebe und erwirbt sich ein Verdienst, und wenn er nicht lügen würde, so würde er sündigen.

b) Wer infolge eines solchen Gewissens das tut, was er für schlecht oder verboten ansieht, oder nicht tut, was er für geboten hält, begeht eine

Sünde von der nämlichen Art und Schwere, wie er glaubt, daß sie in seiner Handlung liege, wenn er überhaupt nur anders handeln kann.

Z. B. wer glaubt, er sei heute zur Abstinenz verpflichtet, begeht durch Fleischessen eine schwere oder läßliche Sünde gegen das Fastengebot, je nachdem er sich schwer oder leicht verpflichtet glaubt; wer eine Sache für sich gebraucht, die er für fremdes Eigentum hält, sündigt gegen die Gerechtigkeit und zwar schwer oder leicht, je nach seiner Meinung. S. Thomas, De verit. q. 17. a. 4. ad 9; S. Th. 1. 2. q. 19. a. 5. ad 3. Wir haben hinzugefügt, „wenn er überhaupt nur anders handeln kann"; denn wenn er nicht anders handeln kann, dann kann auch das irrige Gewissen keine Sünde begründen, z. B. eine Frau, der es, wegen sehr schwerer Krankheit, physisch unmöglich ist, aus dem Bette aufzustehen und die Kirche zu besuchen, sündigt nicht, auch wenn sie aus irrigem Gewissen zu sündigen glaubt. Dagegen würde sie durch Nichtbesuch sündigen wegen ihres irrigen Gewissens, wenn ihr der Kirchenbesuch physisch noch möglich, wenn auch mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, auch wenn an sich ein hinreichender Entschuldigungsgrund vorliegt, z. B. ein heftiges Unwohlsein, großer Nachteil an zeitlichen Gütern. Der Skrupulant, welcher glaubt, seine unfreiwilligen Versuchungen seien Sünde, sündigt nicht.

Der Beweis für die obigen Sätze liegt einmal in Rom. 14. 23: Omne quod non est ex fide, peccatum est. Das unüberwindlich irrige Gewissen wird subjektiv dem richtigen gleichgeachtet. S. Aug., Retract. l. 1. c. 15. n. 3; cf. De mor. Manich. l. II. c. 14. n. 35. Der heil. Thomas führt den Beweis also: Die Güte oder Schlechtigkeit des Willens hängt von dem Objekte des Willensaktes ab, aber nicht von dessen wirklicher Beschaffenheit (secundum sui naturam), sondern insofern es von der Vernunft als gut oder schlecht, zu tun oder zu unterlassen aufgefaßt wird. So aber kann per accidens gut oder schlecht sein nicht bloß das Indifferente, sondern das, was an sich schlecht ist, kann als gut, was an sich gut ist, als schlecht erscheinen. S. Th. 1. 2. q. 19. a. 5; De verit. q. 17. a. 4; in Rom. 14. 14; Quodlibet., III. a. 27: Actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur et non secundum materiale obiectum actus. Das Gewissen befiehlt also nicht die Sünde, sondern es befiehlt, seinem für richtig angesehenen Ausspruche zu folgen; die verpflichtende Kraft des irrigen Gewissens kommt also nicht aus dem Irrtum, sondern aus der angenommenen Richtigkeit des Ausspruchs. Ferner, deswegen, weil das Gewissen manchmal irrt, hört es nicht auf, Regel unseres Handelns zu sein. 1. 2. q. 91. a. 3. ad 3: Non oportet ut omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod possibile est in genere suo. Die materiellen Sünden, die dadurch begangen werden, sind keine eigentlichen Sünden, sondern nur natürliche Fehler (defectus naturae), die Gott zulassen kann wegen des großen Gutes, welches aus dem absoluten Gehorsam gegen das Gewissen folgt; also kann man auch nicht sagen, Gott befehle materielle Sünden, er befiehlt dem Gewissen zu folgen. —

Insofern der Akt schlecht ist, ist er gar kein actus humanus, denn es fehlt die notwendige Erkenntnis; dagegen ist er actus humanus, insofern er das Gute anstrebt; das Böse verhält sich rein materiell. Suarez, De bonit. et mal. disp. XII. sect. 4. § 9. Wer ein irriges Gewissen hat, ist verpflichtet, es abzulegen, wenn er kann, das Gewissen selbst aber verpflichtet, ihm zu folgen. S. Bonav., in 2. dist. 39. a. 1. q. 3. cf. S. Bernard., De praec. et dispens. c. 14.

c) Wer jedoch gegen ein irriges Gewissen handelt, inkurriert nicht die Strafen, welche ipso facto auf die Übertretung des (kirchlichen) Gesetzes gesetzt sind, z. B. wer einen Laien schlägt in der Meinung, es sei ein Kleriker, hat zwar ein Sakrileg begangen, aber die Exkommunikation sich nicht zugezogen.

3. Satz. Es ist niemals erlaubt, gegen das überwindlich 159
oder schuldbar irrige Gewissen zu handeln; denn in diesem Falle wählt man das, was man für schlecht hält, sündigt also sicher; es ist aber auch Sünde, dem irrigen Gewissen zu folgen, wenn es uns aus verschuldetem Irrtum eine Sünde erlaubt, rät, befiehlt; ja, es kann sogar Sünde sein, dem irrigen Gewissen zu folgen, wenn es etwas Gutes befiehlt, wofern nämlich Gefahr besteht, ein anderes Gebot zu übertreten. Die Schwere der Schuld ist bei der aus einem irrigen Gewissen hervorgehenden Handlung zunächst nicht nach dem Objekt in sich, sondern nach der Schuldbarkeit des Irrtums zu beurteilen. Im allgemeinen ist es unter sonst gleichen Umständen schwerere Sünde, gegen das Gewissen zu handeln als nach demselben, weil es schwerer ist, mit vollem Wissen zu handeln, als aus Unwissenheit; in ersterem ist eine viel größere Anhänglichkeit an die Sünde enthalten. Im konkreten Falle ist zu beachten die Bedeutung des beiderseitigen Gegenstandes, die Auffassung, die der Handelnde von beiden Gesetzen hatte, der Grad der Vermutung, mit welcher jemand die Irrtümlichkeit seines Gewissens beachtete; denn je stärker diese Vermutung, desto geringer ist die Verpflichtung des Gewissens, desto größer die Sünde, wenn man ihm folgt.

Beispiele: Wer meint, heute sei Fasttag, und nachzufragen unterläßt, obwohl er kann, sündigt, wenn er nicht fastet; ebenso wer am Fasttag nicht fastet, weil er aus verschuldetem Irrtum meint, heute sei nicht Fasttag. Wer aus verschuldetem Irrtum meint, er müsse oder dürfe lügen, stehlen, morden, sündigt, wenn er dem Gewissen folgt; er würde aber auch sündigen, wenn er den Befehl des Gewissens, zu lügen, zu stehlen, nicht ausführen würde. Wer aus überwindlich irrigem Gewissen meint, er sei heute zum Kirchenbesuch, zum Fasten verpflichtet, sündigt nicht, wenn er die Kirche besucht, fastet; er würde aber durch Kirchenbesuch auch sündigen, wenn er

dadurch gleichzeitig an der Erfüllung eines anderen Gebotes gehindert würde. Daß der Mensch mit einem schuldbar irrigen Gewissen leicht nach beiden Seiten sündigt, ob er gegen dasselbe handelt oder ihm folgt, ist seine eigene Schuld und entschuldigt ihn nicht; denn es besteht für ihn die Möglichkeit und Verpflichtung, den Irrtum abzulegen durch Gebet um Erleuchtung, Nachdenken, Befragen gottesfürchtiger Männer, insbesondere des Beichtvaters. S. Th. 1. 2. q. 19. a. 6. ad 3. S. Bonav., in 3. dist. 39. a. 1. q. 3.

Kann aber ein verschuldet irriges Gewissen im bestimmten Falle nicht abgelegt und die Handlung nicht verschoben werden, so erscheint das Gewissen für diesen Fall als unüberwindlich irrig, und der Mensch hat, nachdem er seine Nachlässigkeit bereut und den Vorsatz gefaßt hat, sich bei gegebener Gelegenheit zu unterrichten, die Pflicht, das Sicherere zu wählen, d. h. den Teil, der die geringere Gefahr in sich zu schließen scheint.

160 3. Das falsche Gewissen erscheint 1) zunächst als weites Gewissen (conse. lata, laxa), welches aus den geringfügigsten, der Sinnlichkeit schmeichelnden Gründen das für erlaubt hält, was leicht als böse erkannt, oder das für eine läßliche Sünde ausgibt, was allgemein als Todsünde angesehen wird. Abarten, die aber weniger im Irrtum als in sittlicher Verkommenheit oder Bosheit ihren Grund haben, sind: a) Conse. cauteriata (ausgebranntes), abgestumpftes Gewissen, welches infolge langer Gewohnheit, zu sündigen, die schweren, selbst die schwersten Sünden für unbedeutend hält; b) conse. pharisaica, das pharisäische Gewissen, welches infolge verkehrter Willensrichtung Unbedeutendes für bedeutend, Bedeutendes für unbedeutend ansieht und den Wert der Handlung mehr in die äußere Tat als in die innere Gesinnung verlegt. Das weite Gewissen, soweit es aus einem dauernden verkehrten Habitus entspringt, darf als verschuldet irriges Gewissen angesehen werden; darum sündigt der Mensch schwer, wenn er, dem weiten Gewissen folgend, ein schwer verpflichtendes Gesetz übertritt. Doch könnte auch hier von einer schweren Sünde entschuldigt werden, wenn jemand sich seines Gewissenszustandes nicht bewußt ist und auch nicht im allgemeinen die Bosheit der Handlung oder die Pflicht einer näheren Untersuchung erkennt.

Deswegen muß ein Mensch mit einem weiten Gewissen viel leichter, als andere, aufsteigende Bedenken beachten und kann sie nicht so leicht als Skrupel verachten. Weil er aber gerade dazu neigt, begeht er leichter, als andere, eine Sünde, erinnert sich aber weniger der begangenen Sünde. Im Zweifel darf er darum präsumieren, daß er gesündigt hat, weil er

sonst überhaupt nicht zweifeln würde, ist deswegen auch leichter zur Beichte einer zweifelhaften Sünde verpflichtet.

Die Ursachen des weiten Gewissens sind: leichtfertiges Leben, Bemühen, die Stimme des Gewissens zu übertäuben, verschuldete Unwissenheit, Gewohnheit, Leidenschaft; die Folgen: sittliche Verkommenheit, Unbußfertigkeit und Verstockung. Mittel, das weite Gewissen wieder zu korrigieren, sind Lebensbesserung, häufiger Empfang der hl. Sakramente, Gewissenserforschung, Unterricht, geistliche Übungen.

Das irrige Gewissen ist 2) ein enges Gewissen (consc. arcta), welches dort Pflichten schafft, wo keine sind, oder wirkliche Pflichten über Gebühr ausdehnt und erweitert. Gesellt sich dazu eine gewisse Ängstlichkeit und Unruhe des Geistes, dann ist das Gewissen skrupulös (s. § 29).

3) Das perplexe (verwirrte) Gewissen (consc. perplexa), 161
mit welchem der Mensch, zwischen zwei Gebote gestellt, in jedem Falle zu sündigen glaubt, mag er nun für die eine oder die andere Seite sich entscheiden, z. B. jemand, der die Pflicht hat, einen Kranken zu pflegen, glaubt zu gleicher Zeit zur Anhörung der hl. Messe verpflichtet zu sein; er meint also in jedem Falle zu sündigen, ob er den Kranken verläßt oder die hl. Messe versäumt. Es gelten hier folgende Regeln:

a) wer ein perplexes Gewissen hat, muß, wenn er kann, seine Handlung aufschieben, bis er sich näher unterrichtet hat; sonst würde er aus schuldbarer Unwissenheit handeln;

b) wenn er die Handlung nicht aufschieben kann, so wähle er das kleinere Übel, jedoch nicht als Übel, sondern um vom Übel sich weiter zu entfernen (vgl. die Regeln der Pflichtenkollision S. 68). Wenn man statt des kleineren das größere Übel wählt, so sündigt man, jedoch nicht schwer, wenn man den Unterschied zwischen beiden nicht für bedeutend hält.

c) Kann man nicht entscheiden, welches das kleinere Übel ist, so kann man tun, was man will; man sündigt nicht, selbst wenn man zu sündigen glaubt, weil es eine Notwendigkeit zu sündigen nicht geben kann und die Freiheit zur formellen Sünde fehlt, z. B. ein Priester, welcher glaubt, er sündige, ob er die Konsekrationsworte wiederholt oder nicht.

§ 29. Das skrupulöse Gewissen.

1. Das skrupulöse (ängstliche) Gewissen (scrupus, das spitze 162
Steinchen) ist jenes, das in ängstlicher Furcht aus Scheingründen erlaubte Handlungen als sündhaft, läßliche Sünden als schwer darstellt. Das

Wesen des Skrupels ist nicht sowohl der Irrtum als die Furcht. Das Gewissen kann nämlich in vierfacher Weise skrupulös sein: 1) wenn jemand aus einem nichtigen Grunde meint, etwas sei Sünde; dies ist mehr Irrtum; 2) wenn jemand aus nichtigen Gründen an der Erlaubtheit einer Handlung zweifelt, so daß er zu keinem Urteil kommen kann; 3) wenn jemand aus nichtigen Gründen an der Erlaubtheit einer Handlung zweifelt, obgleich er sich ein festes Urteil darüber gebildet hat, das wenigstens dunkel noch fortdauert; 4) wenn jemand nach der Handlung zwar urteilt, er habe recht gehandelt, aus nichtigen Gründen aber fürchtet, gesündigt zu haben. Die beiden letzten Arten sind die eigentlichen Skrupel, die von Gott manchmal zum Heile des Menschen zugelassen werden; die beiden ersten sind gefährlich, weil man mit einem solchen Skrupel nicht handeln darf, wie aus der Lehre vom zweifelhaften Gewissen hervorgehen wird. Der hl. Alfons (l. 1. n. 11) gibt vier Merkmale der Skrupulosität an:

1) pertinacia iudicii, Hartnäckigkeit im Urteil, mit welcher der Skrupelhafte vernünftigem Rate nicht folgen will, immer wieder andere um Rat fragt, bei niemands Urteil sich beruhigen will, und je mehr er hört, desto verwirrter wird;

2) frequens iudicii mutatio, häufige Änderung des Urteils aus leichten Gründen, woraus eine Unbeständigkeit im Handeln und Verwirrung des Geistes hervorgeht, besonders bei äußeren Handlungen, z. B. bei der Zelebration der hl. Messe, Rezitation des Breviers, Spendung oder Empfang der Sakramente;

3) habere reflexiones impertinentes plurium circumstantiarum, ungeeignete Berücksichtigung aller möglichen Umstände, die bei einer Handlung vorhanden gewesen sind oder vorhanden gewesen sein können;

4) in omnibus formidare de peccato et mente haerere, in allen Dingen Furcht wegen etwaiger Sünde haben und unschlüssig sein gegenüber dem eigenen und vernünftiger Menschen Urteil. Im konkreten Fall kann man einen Skrupel annehmen, wenn man bemerkt, daß man durch die Sache allzusehr geängstigt und verwirrt wird, wenn man sonst schon die Erfahrung gemacht hat, daß man um ähnliche Dinge ohne Grund sich geängstigt habe.

163 Was die Erkenntnis der Skrupel angeht, so ist zu bemerken: 1) Wer das eine oder das andere Mal Skrupel hat, ist nicht skrupulös, kann also die Regeln für Skrupulanten nicht ohne Diskretion für sich befolgen.

2) Oft kann der Mensch selbst nicht entscheiden, ob er Skrupulant ist, er muß sich daher beim Urteil anderer beruhigen. 3) Auch der Beichtvater kann und soll nicht vorschnell jemand, der z. B. zum erstenmal zu ihm kommt, als Skrupulanten bezeichnen. 4) Große Klugheit ist notwendig, wenn jemand auf der einen Seite Skrupulant, auf der anderen lax und den Sünden ergeben ist. Ein solcher darf natürlich die Regeln bloß anwenden, soweit er Skrupulant ist. Sylvester „Scrupulus": Quidam enim est scrupulosus in recognoscendis peccatis praeteritis et timoratus in vitandis futuris, et iste communiter bene finit; quidam vero scrupulosus in recognoscendis praeteritis et in cavendis futuris negligens et efferatus; et iste videtur aeternae damnationi propinquus. Das skrupulöse Gewissen ist aber nicht zu verwechseln mit dem zarten und wachsamen Gewissen (consc. tenera), das sich auch vor der kleinen Sünde und selbst vor der Gefahr der Sünde schon fürchtet, aber ohne Angst und Verwirrung.

2. Ursachen der Skrupulosität. Um die Skrupulosität beseitigen zu können, ist es von Wichtigkeit, ihre Ursachen zu kennen. Solche können sein 164

1) äußere: a) Zulassung Gottes, um den Stolz zu demütigen, den Leichtsinn und die Sünden zu strafen, den Menschen in der Tugend zu befestigen, b) Versuchung des Teufels, der die Seele zu verwirren sucht, c) Umgang mit Skrupulanten, Lesen rigoroser Bücher, ein skrupulöser Beichtvater;

2) innere und zwar geistige: a) Unwissenheit, wenn jemand aus Mangel an notwendiger Kenntnis überall zweifelt, b) Urteilsunfähigkeit, vermöge deren man sich nicht zu entscheiden wagt und nicht unterscheiden kann zwischen Versuchung und Einwilligung, Gefühl und Zustimmung (sensus und consensus). Diese Urteilsunfähigkeit kann aber verbunden sein mit großer Geistesschärfe, die überall Schwierigkeiten und Bedenken entdeckt, ohne sie lösen zu können; c) allzu ängstliches Bestreben, überall eine Gewißheit zu erreichen, die jeden, auch den unvernünftigen Zweifel ausschließt; d) geheimer Stolz und hartnäckiges Festhalten am eigenen Urteil; e) allzu große Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit und allzu geringes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit; f) Scheu und Flucht vor dem Umgange mit den Menschen und Müßiggang; g) manchmal ist die Skrupulosität auch Folge eines schwer sündhaften Lebens, insofern es längere Zeit dauert, bis das Gleichgewicht in der Seele wiederhergestellt ist.

Dazu kommen noch körperliche Ursachen, Kopfleiden, Melancholie, nervöse Erregtheit, Hysterie, allgemeine Schwäche überhaupt; darum zeigt

sie sich häufig zur Zeit der Rekonvaleszenz, während sie bei wiedererlangter Körperkraft verschwindet; ferner ist die Skrupulosität oft verbunden mit nächtlichen Pollutionen, Verdauungsbeschwerden, nervösem Herzklopfen, Blutleere. Quidam sunt ante prandium scrupulosi, non vero post. Oft ist die Skrupulosität auch Zeichen einer beginnenden Geisteskrankheit. Deswegen ist in Fällen hochgradiger Skrupulosität es sehr zu empfehlen, stets auch den Arzt neben dem Beichtvater zu Rate zu ziehen. Oft kann mit Anwendung ganz einfacher Mittel das physische Leiden und damit die Skrupulosität gehoben werden.

165 3. *Gefahren* der Skrupulosität. Dieselbe darf nicht, wie dies manchmal von gewissen Personen geschieht, als ein Zeichen der Vollkommenheit, größeren Heiligkeit angesehen werden. Sie ist in jedem Falle eine Unordnung und selten frei von jeder Sünde, und es besteht die strenge Pflicht, die Skrupulosität nach Kräften zu bekämpfen. Die Skrupel 1) untergraben die Gesundheit, 2) schwächen die Geisteskräfte und machen unfähig für die Arbeiten des Berufs, 3) bringen den Menschen zum Wahnsinn, ja zur Verzweiflung und zum Selbstmord, 4) benehmen alle Urteilskraft, so daß man nicht mehr unterscheiden kann zwischen Versuchung und Sünde, 5) hemmen alle Freudigkeit und allen Fortschritt in der Tugend und können durch die fortwährenden Zweifel Anlaß zu vielen Sünden geben, 6) oft führen sie in das entgegengesetzte Extrem, zu den schwersten Sünden. Doch haben die Skrupel auch mancherlei *Nutzen*: 1) sie bewirken eine größere Reinigung des Gewissens, 2) machen den Menschen vorsichtig inbezug auf die Sünde und verleiden ihm dieselbe, 3) manchen den Menschen demütig, weil er sich selber nicht helfen kann, 4) geben Gelegenheit zu großem Verdienste, weil man ohne Trost und in Trübsal handelt; darum haben Skrupulanten besonders in der Todesstunde vielen Trost; 5) sie bilden gute Beichtväter, weil man die eigenen Erfahrungen zum Nutzen der Pönitenten verwenden kann.

166 4. *Mittel* gegen die Skrupulosität. *Das vorzüglichste, allgemeine Mittel ist Kräftigung des Willens.* Unsere Zeit ist eine Zeit der Nervosität und der Willensschwäche und darum der Skrupulosität. Es gibt kein besseres Mittel, um vor Skrupulosität zu bewahren oder sie wenigstens durch Abwendung besonderer Mittel zu überwinden oder unschädlich zu machen, als die Heranbildung der Jugend zu entschiedenem, kräftigem Wollen. Als besondere Mittel kann man bezeichnen: 1) Gebet und Vertrauen auf Gott, 2) Demut und Geduld, 3) Wahl eines guten Beichtvaters und unbedingtes Vertrauen und absolutestes Gehorsam gegen denselben, 4) Aneignung fester sittlicher Normen,[1] denen

[1] Der Beichtvater gebe aber auch feste Grundsätze, welche er nicht ohne Not ändert. „Zur Heilung dieser Krankheit taugt kein Arzt mit zitternder Hand." (Segneri.)

man unverbrüchlich folgt, unbeirrt von Phantasie und Gefühl, und welche man auf alle analogen Fälle ausdehnt. Wenn der Skrupulant sich auch bemühen soll, seine Skrupel selbst zu überwinden, ohne jedesmal den Beichtvater zu befragen, so möge er doch Skrupel, die ihn lange und heftig quälen, vor dem Beichtvater aussprechen; oft genügt das einfache Aussprechen derselben, um deren Nichtigkeit zu erkennen, oder ein einziges Wort des Beichtvaters, um für immer zu beruhigen.

Praktische Regeln. Da dem skrupulösen Gewissen das wesent- 167
liche Moment des Gewissens, das praktische Urteil, fehlt, so ist es eigentlich gar kein Gewissen, es kann also auch keinerlei verpflichtende Kraft besitzen. Darum: 1) Der Skrupulant sündigt nicht, wenn er mit seiner sehr großen Furcht zu sündigen handelt; denn einmal handelt es sich nicht um wahre Bedenken, sondern nur um Einbildungen; dann können die Skrupel das vorher gebildete Urteil (den Rat des Beichtvaters, anderer gottesfürchtiger Männer) nicht aufheben. Dies gilt, selbst wenn der Skrupulant sich nachher nicht erinnert, daß er gedacht habe, es sei ein bloßer Skrupel; es genügt, daß er habituell weiß, er müsse seine Skrupel verachten, und alles sei ihm erlaubt, was er nicht sicher als Sünde erkennt.

2) Der Skrupulant darf nicht bloß, sondern er muß gegen sein skrupulöses Gewissen handeln; sonst würde er sündigen: wegen seines Stolzes und Ungehorsams, wegen der daraus folgenden Nachteile für Leib, Seele und Beruf; doch wird man nicht leicht von einer schweren Sünde sprechen können, zumal wo es sich um einen einzelnen Fall handelt, besonders wenn er sich im allgemeinen bemüht, seine Skrupelhaftigkeit abzulegen.

3) Er braucht bei seinen Handlungen nicht jenen Fleiß und jene Sorgfalt anzuwenden, welche andere mit richtigem Gewissen anwenden müssen, weil auf diese Weise für ihn nur größere Verwirrung entstehen würde.

4) Er darf alles das tun, was er andere gottesfürchtige Leute tun sieht, auch wenn es gegen sein eigenes Urteil oder vielmehr gegen seine eigene Meinung ist.

5) Die Bedenken können ihm niemals eine vernünftige Ursache sein des Handelns, Unterlassens, Zögerns, auch nicht jener Zweifel, ob es ein Skrupel oder ein ernstlicher Grund sei.

6) Er lerne sich selbst nach allgemeinen Prinzipien richten und gehe davon auch nicht ab, selbst wenn er hie und da dabei

geirrt hat; denn materiell fehlen ist von weniger Bedeutung, als die Skrupel unterhalten.

7) Der Skrupulöse darf betreffs der Einwilligung in böse Gedanken niemals glauben, eine Todsünde begangen zu haben, wenn er nicht ganz gewiß weiß, daß er mit voller Aufmerksamkeit eingewilligt hat. Der Grund davon ist, daß eine gewissenhafte Seele den Übergang von der Gnade zu einer Todsünde sicher bemerkt. Solche Skrupel können sich besonders zeigen inbezug auf zukünftige Handlungen, z. B. „Wenn ich in diese Lage käme, wie würde ich da handeln?" Diese Gedanken sind zurückzuweisen mit dem Satze: Jetzt will ich nicht sündigen; wenn ich später in diese Gelegenheit kommen sollte, wird mir Gott schon seine Gnade geben. Wenn beim Anschauen von unschuldigen Gegenständen usw. unreine Gedanken entstehen, so schaue man diese Gegenstände, Bilder, Statuen fest, Personen in ehrbarer Weise an und kümmere sich um solche Regungen nicht.

8) Bezieht sich der Skrupel darauf, ob man seine Pflichten bereits erfüllt habe, z. B. ob man sein Brevier, seine Buße verrichtet, sein Gelübde erfüllt habe, so darf der Skrupulant immer annehmen, daß er es getan habe, weil er sonst überhaupt keine Skrupel bekäme.

9) Sehr häufig drehen sich die Skrupel um die Gültigkeit der abgelegten Beichten. Hier gilt: a) der Skrupulant, der früher gewissenhaft in Ablegung seiner Beichten war oder schon einmal eine Generalbeichte mit einem aufrichtigen, guten Willen verrichtet hat, ist nicht verpflichtet, aus dem früheren Leben noch etwas nachzuholen, wenn er nicht gewiß weiß, daß dasjenige, was ihn beunruhigt, eine schwere Sünde war, und er es noch nie gültig gebeichtet hat. Denn in der Regel ist es schon gebeichtet, und selbst wenn es nicht gebeichtet wäre, so besteht hier eine Entschuldigung von der materiellen Vollständigkeit der Beichte wegen des großen Schadens für Leib und Seele, welcher aus dem steten Nachgrübeln über die vergangenen Beichten hervorgeht, und weil Schweigen das einzige Mittel ist, um von den Skrupeln frei zu werden; b) bezieht sich der Zweifel auf die Zulänglichkeit der Reue, so ist immer für die Gültigkeit der Beichte zu präsumieren, solange der Mangel der Reue nicht gewiß ist.

§ 30. Das unentschiedene oder zweifelhafte Gewissen.

168 1. Sicher oder entschieden (certa) ist das Gewissen, wenn es aus wichtigen Gründen ohne vernünftige Furcht des Gegenteils urteilt,

es sei im gegebenen Falle etwas als gut zu tun oder als bös zu unterlassen. Die Gewißheit (certitudo) wird definiert als Ruhe des Geistes in der Wahrheit oder firma adhaesio mentis rei cognitae („absque formidine de opposito“) oder determinatio intellectus ad unum. S. Th. in 3. d. 23. q. 2. a. 2. sol. 3; d. 26. q. 2. a. 4: Firmitas adhaesionis virtutis cognoscitivae in suum cognoscibile. Je nach den verschiedenen Ordnungen, aus denen die Motive der Gewißheit hergenommen sind, unterscheidet man natürliche und übernatürliche, metaphysische, physische und moralische Gewißheit; metaphysische Gewißheit, deren Gegenteil einen begrifflichen Widerspruch enthielte; physische, wo das Gegenteil durch die Naturgesetze ausgeschlossen ist; moralische Gewißheit, wo das Gegenteil durch die Gesetze der sittlichen Ordnung ausgeschlossen ist, z. B. die Gewißheit von der Existenz Roms für den, welcher es noch nicht gesehen hat; diese unterscheidet man wieder: a) moralis stricta, wenn die Motive derart sind, daß zwar nicht die Möglichkeit, wohl aber jede vernünftige Furcht ausgeschlossen ist, das Gegenteil möge wahr sein; b) moralis lata (certitudo probabilis), wenn die Furcht, das Gegenteil könne wahr sein, zwar nicht gänzlich ausgeschlossen ist, die Motive aber so überwiegend sind, daß der Geist dadurch bestimmt wird, dem Erkenntnisgegenstand beizustimmen. Auch hier ist das vernünftige Urteil, das Gegenteil könne wahr sein, ausgeschlossen, z. B. die Gewißheit über die Gültigkeit der Taufe, welche der taufende Priester bezeugt.[1]

Man unterscheidet weiterhin certitudo directa, wenn ihre Motive aus der Sache selbst genommen sind, z. B. wenn der Richter aus den Umständen der Tat die Überzeugung von der Unschuld des Angeklagten gewinnt und ihn freispricht; certitudo indirecta oder reflexa, wenn ihre Prinzipien nur mittelbar die Sache berühren, oder wenn sie auf einem reflexen Prinzip ruht, d. i. auf einem aus der Erfahrung

[1] S. Th. 2. 2. q. 70. a. 2: Certitudo non est similiter quaerenda in omni materia. In actibus enim humanis, super quibus constituuntur iudicia et exiguntur testimonia, non potest haberi certitudo demonstrativa, eo quod sunt circa contingentia et variabilia; et ideo sufficit probabilis certitudo, quae ut in pluribus veritatem attingat, etsi in paucioribus a veritate deficiat. Pesch Chr., Theol. Zeitfragen V, 107: moralische Gewißheit, die nicht in einzelnen metaphysischen oder physischen Gesetzen ihren Grund hat, sondern aus dem beobachteten Zusammenhange einer Reihe von Ursachen und Umständen entspringt, die nur eine bestimmte Erklärung zulassen, jede andere ausschließen.

abgeleiteten Grundsatz, aus dem man auf irgendeinen Gewissensfall mit moralischer Gewißheit schließen kann, z. B. wenn der Richter, gestützt auf den Satz: In dubio favendum est reo, den Angeklagten freispricht.

169 1. Satz. Regel des Handelns kann nur ein sicherer Gewissensausspruch (conscientia certa) sein.

Ecclus. 37. 20: Ante omnia opera verbum verax praecedat te, et ante omnem actum consilium stabile. Rom. 14. 23: Omne quod non est ex fide (aus der Glaubensüberzeugung), peccatum est. Ferner das Gewissen ist applicatio scientiae ad actum (S. Th. 1. 2. q. 19. a. 5; De verit. q. 17. a. 2. ad 2); Wissen aber besagt ein sicheres Erkennen. Wer ohne sicheren Gewissensausspruch handelt, setzt sich der Gefahr aus zu sündigen; denn auch mit dem probabelsten Gewissen setzt man sich der Kontingenz der Probabilität aus; das aber macht nicht sicher gegen die Sünde. Sich der Gefahr einer Sünde aussetzen ist schon Sünde. Die Gebote verpflichten uns eben nicht bloß dazu, daß wir sie nicht wissentlich übertreten, sondern auch dazu, daß wir sie nicht durch Nachlässigkeit in der Erforschung der Wahrheit übertreten. Das Gewissen ist Maß und Regel der Akte; als solche muß es gewiß sein; denn sonst bedürfte es selbst wieder einer Regel. Es ist das letzte Urteil über die sittliche Erlaubtheit der Handlung. Dieses Urteil aber muß notwendig und unerschütterlich sein und wenigstens nicht in nächster Weise vom Willen abhängen, den es leiten soll. — Es genügt aber die certitudo in actu exercito, nicht ist sie notwendig in actu reflexo, d. h. es genügt, daß ich beim Handeln mir bewußt bin, nichts Unerlaubtes zu tun, und es ist nicht notwendig, daß ich mir dieser meiner Gewißheit auch bewußt werde.

2. Satz. Es genügt zum Handeln die certitudo reflexa, wie sie aus reflexen Prinzipien abgeleitet wird, es ist aber nicht notwendig die certitudo directa; denn erstere ist eine wahre Gewißheit und begründet eine Überzeugung („ex fide").

Eine absolute direkte Gewißheit kann in besonderen Moralfällen meistenteils gar nicht erlangt werden (S. Th. 2. 2. q. 70. a. 2; 1. 2. q. 96. a. 1. ad 3). Da aber Gott nicht zu etwas Unmöglichem verpflichten kann, so muß es genügen, ein praktisch sicheres Urteil zu haben. Das Gewissen bezieht sich nicht auf das Spekulative, wie das Wissen, sondern auf das Handeln, wie die Klugheit, und darum genügt ein Handeln, das die Unklugheit ausschließt. Darum spricht man den Satz aus: Es genügt die moralische Gewißheit im weiteren Sinne; insofern nämlich diese durch die reflexen Prinzipien ihre Ergänzung findet.

170 2. Zweifelhaftes Gewissen (conscientia dubia). Zweifel (dubium) wird definiert: suspensio iudicii, jener Zustand des menschlichen Geistes, in welchem derselbe sein Urteil zwischen zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Sätzen zurückhält. Das Wesen des Zweifels besteht also

darin, daß ein Urteil nicht zustande kommt.[1] Dadurch unterscheidet sich der Zweifel (als inclinatio in neutram partem contradictionis) von der Meinung (opinio, „unsicheres Fürwahrhalten"), wobei der Intellekt sich auf eine Seite der Kontradiktion und zwar aus gewichtigem Grunde neigt, ohne daß jedoch die Furcht des Gegenteils ausgeschlossen ist (inclinatio in alterutram partem contradictionis gravi ex causa, sed cum formidine de opposito); ebenso von der Vermutung (suspicio), wo das zu einer Seite hinneigende Urteil nur auf einem weniger bedeutenden Grunde ruht (inclinatio in alterutram partem contradictionis levi ex causa). Die Meinung (opinio) unterscheidet sich ihrerseits wieder vom Glauben und vom Wissen, welche beide die Furcht des Gegenteils ausschließen (S. Th. 1. q. 79. a. 9 ad 4; 2. 2. q. 2. a. 1). Der Begriff Zweifel (dubium) wird oft auch in weiterem Sinne gebraucht von allem, was nicht gewiß ist, und umfaßt so auch die Meinung.

Man unterscheidet:

1) Dubium positivum, wenn die Zurückhaltung des Urteils darin begründet ist, daß auf beiden Seiten gleich starke Gründe vorhanden sind, und negativum, wenn sie ihren Grund darin hat, daß auf beiden Seiten keine oder ungenügende Gründe vorhanden sind, um ein Urteil zu begründen (S. Thomas, De veritate q. 14. a. 1). Dubium negativum wird oft auch gebraucht für ein vollständig unbegründetes Bedenken gegen eine wohlbegründete Ansicht.

Der Begriff des dubium positivum ist nicht identisch mit sententia probabilis, wahrscheinliche Ansicht, Meinung (objektiv); denn letzteres besagt bloß, daß für eine sittliche Anschauung gewichtige Gründe vorhanden sind, daß diese Gründe vermögen, die Zustimmung eines vernünftigen Mannes zu erlangen, unabhängig von der Stellung, die unsere Urteilskraft dazu einnimmt. Opinio und dubium positivum besagen die Stellungnahme unseres Geistes zur betreffenden Wahrheit. Tritt die Zustimmung zu den vorgebrachten Gründen wirklich ein, so haben wir die (subjektive) Meinung; kann der Geist wegen der gewichtigen Gegengründe sich nicht entscheiden, dann den positiven Zweifel.

2) Dubium iuris, wenn man zweifelt an der Existenz oder Verbindlichkeit eines Gesetzes, an der gesetzlichen Vollmacht zu handeln oder über die gesetzlichen Bedingungen zur Gültigkeit einer Handlung; dubium facti, wenn man zweifelt an der Existenz einer partikulären

[1] Da Gewissen ein Urteil besagt, so ist der Ausdruck zweifelhaftes Gewissen eine contradictio in adiecto.

Handlung, ob nämlich etwas geschehen, ob es in dieser oder jener Weise geschehen ist.

3) Dubium speculativum, wenn man die Sache betrachtet an sich ohne Rücksicht auf die Umstände und eine zu setzende Tätigkeit, z. B. wenn man im allgemeinen fragt, ob „malen" am Sonntag erlaubt sei, ob ein Krieg gerecht sei oder nicht; d. practicum, ein Zweifel, der sich auf eine Handlung bezieht, welche mit allen ihren Umständen umkleidet und gerade jetzt zu setzen ist, z. B. ob es mir am heutigen Sonntage erlaubt ist zu malen, oder ob es mir erlaubt ist, in diesem zweifelhaft gerechten Kriege Dienste zu leisten; oder wie der hl. Alfons[1] den Unterschied kurz faßt: Der spekulative Zweifel bezieht sich auf die Wahrheit des Satzes, der praktische auf die Erlaubtheit der Handlung. Andere definieren: Spekulativer Zweifel ist jener, welcher sich bezieht auf die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit der Handlung an sich, praktischer Zweifel, welcher die Ausübung der Handlung selbst begleitet. Jeder praktische Zweifel setzt einen spekulativen Zweifel voraus.

4) Dubium vincibile und invincibile, analog der ignorantia vincibilis und invincibilis.

171 Nach diesen Begriffsbestimmungen gehen wir zu den praktischen Sätzen über:

1. Satz. Man darf niemals handeln mit einem praktischen Zweifel an der Erlaubtheit einer Handlung. a) Wer mit einem solchen Zweifel handelt, sündigt, und zwar begeht er eine Sünde von der nämlichen Art und Schwere, von welcher die Sünde ist, wegen deren er zweifelt.

Z. B. wer zweifelt, ob seine Handlung ein Diebstahl sei, begeht einen Diebstahl, und wer zweifelt, ob seine Handlung eine schwere Sünde ist, begeht eine schwere Sünde; denn zunächst verletzt er die Verpflichtung, das Gesetz kennen zu lernen und alle jene Übertretungen des Gesetzes zu vermeiden, die aus dessen Unkenntnis hervorgehen. Ferner, wer mit einem solchen Zweifel handelt, sagt gleichsam: ich will handeln, ob die Handlung ein Diebstahl, eine schwere Sünde ist oder nicht. Deshalb ist nicht einmal derjenige von einer Sünde frei, der dabei zufällig das Richtige trifft; z B. wer im Zweifel, ob heute Abstinenz ist, Fleisch genießt, hat das

[1] Th. mor. l. 1. n. 21: Semper itaque distinguendum (est) verum a licito; dubium enim speculativum, licet in obliquo et potius consequenter respiciat licitum, tamen in recto et principaliter respicit verum, practicum autem respicit licitum.

Gebot übertreten, auch wenn das Gebot tatsächlich nicht besteht. Es genügt, in der Beichte zu sagen: ich habe am Fasttage Fleisch gegessen.

b) Wenn man überhaupt im allgemeinen nur beachtet, etwas sei Sünde, oder zweifelt, ob es Sünde sei, aber nicht darauf achtet, ob es Tod- oder läßliche Sünde sei, dann sündigt man nach dem hl. Alfons und den meisten Autoren auch in einer schweren Materie nur läßlich, wenn man nur sonst ein gottesfürchtiges Gewissen hat und die Gefahr schwer zu sündigen auch nicht im allgemeinen beachtet hat oder die schwere Sündhaftigkeit des Objektes nach der Natur des Gegenstandes nicht notwendig beachten mußte oder wenigstens auf die Verpflichtung achtete, die Sache näher zu untersuchen; sonst wäre es eine Todsünde, weil man sich der Gefahr einer Todsünde aussetzt.

Für denjenigen nämlich, der sonst ein gottesfürchtiges Gewissen hat, spricht die Präsumtion, daß er die Sünde nicht begehen würde, wenn er sie als Todsünde erkennte oder eine Todsünde in der Sache vermutete. Dies gilt selbst, wenn jemand Bedenken wegen einer Todsünde aufstiegen, die er aber nicht als begründete erkannt hat. Zur Todsünde gehört immer die Aufmerksamkeit auf den schwer sündhaften Gegenstand. Es gibt aber Objekte, bei denen jedermann mit einer gewissen Notwendigkeit auch die schwere Sündhaftigkeit erkennt, auch wenn er sich derselben nicht reflex bewußt wird, z. B. Hurerei, feierlicher Meineid, Totschlag usw.; hier kann der Täter sich nicht nachher entschuldigen, er sei sich der Schwere seiner Handlung nicht bewußt gewesen. Mit Recht bemerkt deswegen auch Berardi (Praxis Confess. I, 29), daß Gewohnheitssünder sich leicht einreden mögen, sie hätten die Schwere der Sünde gar nicht beachtet, während sie dieselbe tatsächlich hinreichend beachtet haben, z. B. jemand, der die Sünde der Selbstbefleckung gewohnheitsmäßig übt, ohne dabei im einzelnen Falle viel zu reflektieren.

2. Satz. Mit einem spekulativen Zweifel an der Erlaubtheit darf der Mensch handeln, sobald nur durch andere Gründe, z. B. durch ein reflexes Prinzip, der praktische Zweifel abgelegt und ein sicheres Gewissen gebildet wird; doch gilt dies bloß vom unüberwindlichen, nicht vom überwindlichen Zweifel, weil sonst schuldbare Unwissenheit vorläge.

Es können nämlich über das materiell gleiche Objekt spekulativer Zweifel und praktische Gewißheit nebeneinander bestehen: denn der Zweifel bezieht sich auf die Wahrheit des Satzes oder des Gewissensausspruches, die Gewißheit auf die Erlaubtheit der Handlung; ich kann darum praktisch gewiß sein, nicht zu sündigen, während ich ungewiß bin, ob ich den Fall nach den Prinzipien richtig beurteilt habe. So z. B. darf ein gemeiner Soldat, welcher an der Gerechtigkeit eines Krieges zweifelt, kämpfen, wenn er sich nur ein praktisches Urteil bilden kann, weil er über

Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit eines Krieges nicht zu entscheiden hat und nicht entscheiden kann.

Es besteht aber die Pflicht, wenn möglich, auch den spekulativen Zweifel abzulegen und Gewißheit zu erlangen. Dies kann geschehen direkt, indem man die beiderseitigen Gründe erwägt, die Praxis der kirchlichen Tribunale, die Gewohnheit der ganzen Kirche, das Schweigen des Gesetzgebers beachtet; ferner indem man den Beichtvater oder einen anderen vernünftigen Mann zu Rate zieht. Als „vir prudens" gilt derjenige, welchen man aus hinreichenden Gründen für fromm und sachverständig hält. So kann ein einfacher Mann, der für sich die Gründe abzuwägen nicht imstande ist, durch den Rat eines einzigen Mannes sich leichter beruhigen als ein gelehrter Mann. Indirekt wird der Zweifel abgelegt durch die reflexen Prinzipien.

Kann man nicht nachforschen und auch durch die reflexen Prinzipien sich nicht beruhigen, mit anderen Worten: gelingt es nicht, aus dem spekulativen Zweifel zur praktischen Gewißheit überzugehen, so ist das Sicherere zu wählen, d. h. die Ansicht, die von der Sünde mehr entfernt, also die Handlung, an deren Erlaubtheit man zweifelt, zu unterlassen, die Handlung, an deren Pflichtmäßigkeit man zweifelt, zu setzen.

3. Satz. Ein negativer Zweifel gegenüber einer wohlbegründeten Ansicht ist zu verachten.

3. Probables Gewissen. Das wahrscheinliche, probable Gewissen ist der praktische Ausspruch der Vernunft über die sittliche Güte einer Handlung, welcher aus einer wahrscheinlichen Meinung (opinio und sententia probabilis) abgeleitet ist.[1]

172 Eine Meinung, Ansicht heißt nun wahrscheinlich, probabilis, wenn sie auf einen festen, gewichtigen Grund (solidum ac grave fundamentum) sich stützt, welcher geeignet ist, die Zustimmung eines vernünftigen Mannes zu bewirken, wenn auch mit einer gewissen Furcht betreffs des Gegenteils. So schließt der Begriff probabilis aus die Gewißheit, schließt ein die Möglichkeit und ferner die mehr oder minder begründete Furcht des Irrtums. Die Furcht muß aber begründet sein (formido prudens). Denn wenn betreffs des Gegenteils nur eine unbegründete Furcht herrscht, dann ist die Meinung gewiß. Der Ausdruck „Furcht" besagt hier nicht eigentlich einen Willensakt, sondern die

[1] Über den Unterschied von opinio, sententia probabilis, dubium positivum s. o. S. 161 f.

Erkenntnis der Gefahr eines Irrtums; darum ist prudens formido soviel wie prudens dubitatio.[1] Weil die probabilis die Gewißheit ausschließt, hört eine Ansicht auch auf, probabel zu sein, wenn das Gegenteil sich als gewiß erweist. Der Grund, auf welchen sich die probable Ansicht stützt, muß absolut oder in sich und relativ, d. i. im Vergleich mit den Gegengründen gewichtig sein.

Der Begriff probabilis besagt ferner zunächst das subjektive Urteil eines Menschen, weist aber stets auf eine objektive Grundlage hin. Die subjektive Probabilität setzt die objektive voraus. Umgekehrt aber muß die objektive Probabilität bei jedem in eine subjektive übergegangen sein, damit er sie anwenden könne; darum darf man nicht einer nur in den Augen anderer probablen, für uns absolut improbablen Meinung folgen; doch ist auch eine gewisse Bescheidenheit in der Beurteilung fremder Ansichten nötig. — Das Gegenteil von probabilis ist improbabilis, eine Anschauung, welche jeder soliden Grundlage entbehrt.

Die probabilis ist nun wieder in sich betrachtet:

1) Intrinsece probabilis, wenn sie auf gewichtigen Gründen 173
ruht, die in der Natur der Sache liegen; und extrinsece probabilis, wenn sie sich auf die Autorität stützt, d. i. das Ansehen und Gewicht der Autoren, welche eine Ansicht vertreten. Die äußere Probabilität setzt immer die innere Probabilität voraus, insofern man annehmen kann oder muß, daß die Autoren ihre Lehre auf gewichtige Gründe stützen. Würde sich dagegen finden, daß ihre Ansicht auf schwachen oder ganz falschen Gründen ruht, so beweist ihre Autorität nichts mehr. Dagegen erlangt, wie der hl. Thomas (2. 2. q. 4. a. 8. ad 2) bemerkt, der weniger Gebildete eine größere Sicherheit durch das, was er von einem einsichtigen Manne hört, als durch seine eigene Einsicht in die Sache. Der Mensch ist wie im theoretischen, so noch mehr im praktischen Erkennen gern geneigt zu glauben.

Zur Probabilität gehört also negativ: a) daß aus der Ansicht nicht Absurdes folge, b) daß sie der Schrift, Tradition oder einer sicheren natürlichen Wahrheit nicht widerstreite, c) daß die Kirche nichts Gegenteiliges definiert habe. Positiv gilt eine Ansicht als externe probabilis, wenn sie unter Duldung der Kirche entweder die gemeinsame Lehre der Theologen ist oder wenigstens von fünf oder sechs gewichtigen Autoren,

[1] Der Ausdruck dubium ist aber nicht gebraucht, sondern formido, weil die Auffassung ausgeschlossen werden soll, mit der probabilis könne man sich nur eine conscientia dubia bilden. Vgl. Schmitt, Geschichte des Probabilismus S. 79 f.

die durch Gewissenhaftigkeit,[1] Urteil und Wissen sich gleichmäßig auszeichnen, oder durch einen autor omni exceptione maior (wie z. B. der hl. Thomas und der hl. Alfons) vertreten wird, wenn nicht dagegen ein neuer, sicherer Grund, insbesondere eine klare kirchliche Entscheidung sich erhebt. Denn jede äußere Probabilität hört auf gegenüber einer bestimmten Entscheidung der Streitfrage durch die Kirche.

Als gewichtiger Autor (autor gravis) gilt derjenige (Lacroix l. I. n. 160), gegen dessen Lehre nicht ein bedeutender Einwand erhoben werden kann, nämlich daß er 1) nicht Meinungen festhalte, seien es auch nur wenige, welche gegen sonst sichere Prinzipien verstoßen, also offenbar falsch sind; 2) daß er nicht eine leichtfertige, sophistische Art zu beweisen habe; 3) daß er nicht Ansichten lehrt, die von den übrigen Theologen als improbabel verworfen, d. i. deren Gründe als falsch oder unhaltbar bewiesen sind; 4) daß er die Ansichten anderer nicht bloß sammele, ohne sie zu prüfen. So kann es vorkommen, daß viele Autoren auf einen einzigen zurückzuführen sind, weil sie ihm einfach nachgeschrieben haben, ohne die Sache nur zu untersuchen und zu begründen. Dies ist zu beachten, damit man nicht vorschnell eine äußere Probabilität bilde (Lehmkuhl I. n. 81). Als ein über jede Einrede erhabener Autor (omni exceptione maior) kann gelten ein sehr gelehrter, verständiger Mann, der ohne Einseitigkeit und Haschen nach Originalität die Sache ex professo behandelt und einen durchschlagenden Grund vorbringt, welchen die anderen nicht beachtet und gelöst haben, während er die Gründe der übrigen löst.

Über die innere Probabilität einer Meinung kann urteilen ein gelehrter, in der Moral bewanderter Mann, wenn er sich sagen kann, daß er die Frage ernstlich erwogen habe und ohne jeden unordentlichen Affekt aus gewichtigen Gründen die Ansicht für probabel halte. Über die äußere Probabilität kann auch ein mittelmäßig gelehrter Mann urteilen, der den Stand der Frage kennt und sie von gewichtigen Autoren so entschieden sieht. Ungelehrte, die nicht selbst die Autoren konsultieren können, dürfen sich beim Urteile der Prediger, Beichtväter beruhigen, welche sie als rechtschaffene, kluge, gelehrte Männer kennen; ganz ungebildete können jedem folgen, den sie für rechtschaffen, gelehrt, einsichtsvoll halten.

2) Probabilis practice und speculative, a) je nachdem die Ansicht auf eine gerade jetzt zu setzende Handlung hingeordnet wird oder nicht, b) je nachdem man die Handlung betrachtet, abstrakt ohne die sie gewöhnlich begleitenden Umstände (speculative) oder umgeben von den Umständen, welche sie, wie die Natur der Menschen einmal ist, gewöhnlich

[1] Die probabilitas setzt voraus die probitas.

begleiten (practice). So kann es kommen, daß eine Ansicht spekulativ probabel ist, praktisch aber improbabel, z. B. wegen der mit ihrer Anwendung verbundenen sittlichen Gefahren.

Relativ betrachtet unterscheidet man 174

1) mit Rücksicht auf den Grad der Wahrscheinlichkeit probabilis, probabilior, probabilissima.

Die probabilis läßt die gegenteilige Ansicht als probabel zu, und entweder als aeque probabilis oder (paulo) minus probabilis oder (paulo) probabilior;

probabilior, ihr Gegensatz minus probabilis;

probabilissima kann in einem dreifachen Sinne gebraucht werden, als die probabelste von allen Ansichten überhaupt oder als die probabelste von allen vorgelegten Ansichten und als absolut probabel in sich betrachtet. So gebraucht der hl. Alfons dieses Wort. Sie macht das Gegenteil tenuiter probabilis. In diesem Sinne ist probabilissima gleichbedeutend mit certitudo moralis lata und schließt zwar nicht jede, aber die vernünftige Furcht des Gegenteils aus. Seiner eigentlichen Bedeutung nach schließt der Begriff probabilissima die vernünftige Furcht des Gegenteils ein.

Der hl. Alfons unterscheidet noch die certo probabilior, notabiliter probabilior, verior, die sich auf so überwiegende Gründe stützt, daß man mit Recht zweifelt, ob die gegenteilige Ansicht hinreichend begründet sei (Gegensatz: dubie probabilis). Ferner gebraucht er noch den Ausdruck non improbabilis („damnare non audeo"), wenn er eine Ansicht nicht für unwahrscheinlich, aber auch nicht schlechthin für wahrscheinlich erklären will, indem er die Entscheidung dem Urteil anderer überläßt.

Tenuiter probabilis ist eine Meinung, die sich nur auf einen unbedeutenden Grund stützt, der nicht geeignet ist, sich die Zustimmung eines vernünftigen Mannes zu erwerben.

Streitig ist der Begriff probabiliter probabilis, wobei die hinreichende Begründung der Ansicht selbst nicht gewiß, sondern nur wahrscheinlich ist. Sicher ist aber, daß eine Ansicht, für deren Probabilität ein gewichtiger, vernünftiger, solider Grund spricht, wahrhaft probabel ist; denn sonst könnte nur in den wenigsten Fällen die Probabilität einer Meinung festgestellt werden.

Nicht überflüssig erscheint bei dieser Einteilung die Bemerkung, daß nicht jede Ansicht, die von einem oder mehreren Autoren als probabilior,

probabilissima usw. erklärt wird, dies auch wirklich ist; ebenso ist zutreffend die Bemerkung Linsenmanns: die probabilis, auch die probabilior zwingt den Intellekt nicht zur Zustimmung, sondern diese ist Sache des freien Willens. Darin liegt die Gefahr, etwas für wahrscheinlich zu halten, weil man es dafür halten will. Die Gefahr wächst aber, wo probabilis und probabilior gegeneinander abgewogen werden sollen. Psychologisch kann gerade die Menge der Gründe die Sache weniger wahrscheinlich machen, weil nicht ein entscheidender Grund für die Sache sich findet.

2) mit Rücksicht auf ihre Verbreitung communis, weitverbreitete, eine allgemein oder doch gewöhnlich festgehaltene Ansicht, communissima, die von allen oder fast allen Autoren festgehalten wird. Wenn zwei entgegengesetzte Ansichten von einer größeren Anzahl (6—8) gewichtiger Autoren festgehalten werden, kann man beide communes heißen, die eine kann dann minus communis (weniger verbreitet), die andere communior (mehr verbreitet) sein. Der Begriff communior drückt also nicht eine Steigerung von communis, sondern nur den Gegensatz zu minus communis aus;

3) minus tuta, welche, weil die Freiheit begünstigend, weniger von der Gefahr der materiellen Sünde entfernt, tutior, welche, weil das Gesetz begünstigend, mehr von der Gefahr auch der materiellen Sünde entfernt, tuta simpliciter, welche, mag sie nun Freiheit oder Gesetz begünstigen, jede Gefahr, wenigstens einer formellen Sünde entfernt. Aus dem Gesagten geht hervor, daß tutior und probabilior nicht identische Begriffe sind, da probabilior die innere Wahrheit des Satzes, tutior die Entfernung von der Sünde im Auge hat; ebensowenig sind communior und probabilior identische Begriffe.

4. Für das praktische Handeln gilt der Satz: Da zur Erlaubtheit einer Handlung ein sicheres Urteil notwendig ist, so darf man mit einem wahrscheinlichen Gewissen nicht handeln, d. h. es ist mir nicht erlaubt zu handeln, solange es mir nur wahrscheinlich ist, daß ich bei der Handlung nicht sündige. Die Frage aber, wie man mit einer wahrscheinlichen Meinung sich ein praktisch sicheres Urteil bilden könne, ist Gegenstand der folgenden Abhandlung.

§ 31. Die verschiedenen Moralsysteme.

175 1. Es ist ein schon bei den Vätern und durch die Jahrhunderte herauf anerkannter Satz, daß man in zweifelhaften Dingen die mildere Ansicht anwenden dürfe (cf. Terillus, S. I., De consc. prob. Leodii 1668; Lupus, O. S. Aug., Oper. t. 11. De antiquitate et legitimo

usu sent. prob. Venet. 1729). Insbesondere ist hier der hl. Thomas als Verfechter der von den Vätern ererbten Lehre zu betrachten. Ihm schlossen sich an Gerson († 1429) und der hl. Antoninus, Erzbischof von Florenz († 1459). Doch gilt als Vater des Probabilismus Bartholomäus Medina, O. Pr. († 1581), insofern er in seinem Kommentar zur Summa des hl. Thomas von Aquin (1. 2. q. 19. a. 6. concl. 3) im Jahre 1572 zum erstenmal den Satz so formulierte: Si est opinio probabilis, licitum est eam sequi, licet opposita probabilior sit. Dieser Satz fand rasch bei Gelehrten, Universitäten, Ordensgesellschaften Eingang, so daß ihn Petrus Navarra 1597 schon als communior, Vasquez 1598 als communis bezeichnen kann. Thyrsus Gonzalez, ein Antiprobabilist, behauptet, daß bis zum Jahre 1656 fast alle Theologen Probabilisten gewesen seien.[1] Wie dies gewöhnlich geschieht, wurde das richtige Prinzip des Probabilismus in seiner extremen Anwendung auf Fälle ausgedehnt, auf welche es seine Anwendung nicht finden kann; der dadurch entstehenden Gefahr des Laxismus begegnete sofort der Apostolische Stuhl durch Verurteilung einer Zahl von laxen Propositionen und Werken, und schon im 17. Jahrhundert war der Laxismus wieder erloschen. In der Verurteilung dieser laxen Sätze, welche den eigentlichen Probabilismus gar nicht trafen, sahen manche eine Verurteilung des Probabilismus selber, und von jener Zeit an entstanden mehrere Gegner, welche eine strengere Auffassung der Moral forderten und teilweise zum Rigorismus neigten. Insbesondere verfocht der Dominikanerorden den Probabiliorismus und hielt ihn bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts fast ausschließlich fest und verschaffte ihm auch außer dem Orden Verbreitung. Der Rigorismus wurde vorzüglich von den Jansenisten gepflegt. Auch hier erfolgten Entscheidungen des päpstlichen Stuhles, der zunächst ihre Hauptpropositionen verwarf. Alex. VIII. pr. 3: Non est licitum inter opiniones probabiles sequi probabilissimam. Der Satz ist von J. Bapt. Sinnichius, Professor zu Löwen († 1666), vertreten in folgender Stelle (Saul exrex. l. 1. c. 95. n. 375): Sicut opinio sive minus probabilis sive etiam minus quam probabilis potest esse vera, ita ex adverso opinio probabilior vel etiam probabilissima potest esse falsa. Quamdiu ergo intra limites probabilitatis haeretur, errandi periculo non plene obviatur. In materia autem morum . . . si quid

[1] Vgl. Schmitt Albert, Geschichte des Probabilismus. Innsbruck 1904.

fuerit erratum, vita omnis evertitur. Ähnlich lehrten Nicole (Wendrock), Arnald, Pascal (Montaltius) und die Jansenisten. Gegen diese strengere Richtung des Rigorismus und Probabiliorismus trat insbesondere der hl. Alfons von Liguori auf, und es gelang ihm auch, denselben zu überwinden; und zwar spricht der hl. Lehrer in seinen früheren Abhandlungen und den ersten Auflagen seines größeren Moralwerkes den probabilistischen Grundsatz ganz in der bis dahin gebräuchlichen Weise aus. Um jedoch einer Mißdeutung seines Systems in laxistischem Sinne durch seine Gegner vorzubeugen, insbesondere um den Angriffen auf seine Kongregation zu begegnen und deren Unterdrückung wegen „jesuitischer" Moral zu hindern, gab er später seinem Systeme eine andere Formulierung, die man als das System des Äquiprobabilismus entwickelt. Es ist eine viel umstrittene Frage, ob der hl. Alfons wirklich dem jetzigen Äquiprobabilismus gehuldigt habe; in seinen praktischen Entscheidungen ist aber dadurch nur geringe Änderung eingetreten.[1] Nach diesen kurzen Vorbemerkungen können wir an die eigentliche Frage herantreten.

176 2. Moralsystem ist jenes allgemeine Prinzip, auf Grund dessen man sich beim Mangel spekulativer Gewißheit ein praktisch gewisses Urteil über die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung bilden kann. Man unterscheidet in der Regel folgende Moralsysteme:

1) Rigorismus (Tutiorismus rigidus). Sein Prinzip ist: In allen Fällen spekulativen Zweifels ist die zugunsten des Gesetzes sprechende Ansicht zu wählen, mag auch die zugunsten der Freiheit sprechende noch so gewichtig, ja selbst höchst wahrscheinlich (probabilissima) sein. Er sucht also immer direkte Gewißheit, begnügt sich nicht mit reflexer Gewißheit; will immer absolute und vollkommene Gewißheit, begnügt sich nicht mit der moralischen Gewißheit im weiteren Sinne. Nur wo gar nichts für das Gesetz und gegen die Freiheit spricht, darf man der der Freiheit günstigen Ansicht folgen;

2) der gemäßigte Tutiorismus: In allen Fällen spekulativen Zweifels darf ich mich gegen das Gesetz für die Freiheit nur dann entscheiden, wenn die der Freiheit günstige Ansicht höchst wahrscheinlich ist (probabilissima — Probabilissismus). Sie wird zugeschrieben Antoine (De consc. c. 4. q. 4), Gazzaniga, Habert, Patuzzi und der alten

[1] Cf. Caigny, C. SS. R. Apologetica de aequiprobabilismo Alfonsiano und Arendt, S. I., Apologeticae . . . Crisis, Frib. Brisgoviae 1897.

Löwener Schule. Das System will also immer direkte Gewißheit, begnügt sich aber mit der Gewißheit im weiteren Sinne (certitudo lata);

3) Probabiliorismus: In allen Fällen spekulativen Zweifels darf man sich für die Freiheit gegen das Gesetz nur dann entscheiden, wenn die die Freiheit begünstigende Ansicht die offenbar und unzweifelhaft wahrscheinlichere (probabilior) ist. Er begnügt sich also mit der indirekten Gewißheit;

4) Äquiprobabilismus: In allen Fällen spekulativen Zweifels darf man die der Freiheit günstige Ansicht nur dann befolgen, wenn sie gleich oder fast gleich probabel ist, wie die das Gesetz begünstigende, und der Zweifel sich auf die Existenz des Gesetzes bezieht (in dubio de existentia legis), nicht aber wenn die das Gesetz begünstigende Meinung sicher die wahrscheinlichere ist (certo, multo, notabiliter probabilior). Bezieht sich der Zweifel auf die Erfüllung eines gewissen Gesetzes (in dubio de cessatione legis), so genügt auch die gleich oder fast gleich probable Meinung für die Freiheit nicht; einem gewissen Gesetz kann nur durch eine gewisse Erfüllung genügt werden;

5) Probabilismus (System „des zureichenden Grundes"): In allen Fällen spekulativen Zweifels ist es erlaubt, der wahrhaft und wirklich probablen (vere ac solide probabilis) Meinung zu folgen, auch wenn die das Gesetz begünstigende Meinung die wahrscheinlichere ist, mag es sich nun handeln um die Existenz eines Gesetzes oder die Erfüllung eines gewissen Gesetzes;

6) der Laxismus (Probabilismus excessivus), welcher glaubt, man dürfe auch einer Ansicht folgen, welche nur dubie, tenuiter probabel ist, oder die zwar spekulativ, aber nicht praktisch probabel ist. Mit dem Laxismus als System sind nicht die verworfenen laxen Propositionen zu verwechseln, wie dergleichen von Lehrern aller Schulen gelehrt worden sind.

Diese Systeme scheiden sich, da der Laxismus eigentlich nie seine volle Durchbildung erhalten hat, in zwei Klassen, die tutioristischen Systeme: Rigorismus, Tutiorismus, Probabiliorismus,[1] und die probabilistischen Systeme: Äquiprobabilismus und Probabilismus. Dazu wurden noch eine Reihe vermittelnder Systeme ersonnen; Bonal (De consc. n. 143) will den Probabilismus gelten lassen beim menschlichen, kirchlichen oder bürgerlichen Gesetze, weil der menschliche Gesetzgeber nicht so strenge verpflichte; der Äquiprobabilismus dagegen sei festzuhalten beim natürlichen

[1] Manche zählen den Probabiliorismus zu den probabilistischen Systemen.

und positiv-göttlichen Gesetze, weil von Gott nicht das gleiche feststehe wie vom menschlichen Gesetzgeber. Rosmini-Serbati (Trattato della consc. l. III. s. 2. c. 3 et 4) will für das positive Gesetz, auch für das göttliche, den Äquiprobabilismus gelten lassen, für das natürliche nur den Probabiliorismus oder den Tutiorismus. Linsenmann (Moraltheologie § 34—38) will alle einschlägigen Fragen lösen nach dem Prinzip der Pflichtenkollision, welche Pflicht mehr dränge, die Pflicht, meine Freiheit zu gebrauchen, oder die Pflicht, mich dem Gesetze zu unterwerfen.

177 3. Allgemeine Regeln zur Beurteilung der Systeme. Einstimmig lehren alle Systeme folgende Sätze:

1) Überall, wo ich durch Anwendung eines natürlichen oder übernatürlichen Erkenntnismittels zur Gewißheit über die Erlaubtheit meiner Handlung gelangen kann, bin ich dazu verpflichtet; denn sonst wäre mein Zweifel verschuldete Unwissenheit.

2) Man darf niemals einen Satz, der spekulativ zweifelhaft ist, als spekulativ gewiß ansehen und verteidigen; das wäre gegen die Wahrheit.

3) Dagegen bin ich verpflichtet, wenn ich überhaupt handeln will oder muß, aus dem spekulativen Zweifel zur praktischen Gewißheit überzugehen; wie dies nun geschieht, darin unterscheiden sich die Systeme.

4) Alle Theologen stimmen darin überein, daß man die das Gesetz begünstigende Meinung (sententia tutior) befolgen darf und daß diese Wahl vielfach vom Beichtvater anzuraten ist. „Viam tutiorem elige", ist das die Ordnung der Vollkommenheit beherrschende Prinzip.

178 Zur Beurteilung der Systeme gelten folgende Sätze:

1. Satz. Überall, wo eine Handlung sich verhält wie Mittel zum Zwecke, ist je nach der Verpflichtung zum Zwecke auch die Verpflichtung vorhanden, das sicherere Mittel zu wählen, oder mit anderen Worten: der Tutiorismus gilt, wo es sich um die Gültigkeit eines Aktes handelt (quaestio facti).

2. Satz. Überall da, wo es sich handelt um das Verhältnis der Freiheit zum Gesetz, also um Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung (quaestio iuris), gilt meine Freiheit so lange als im Besitz, bis durch strikten Beweis die Existenz des Gesetzes als moralisch gewiß dargetan ist. Auf diesem Gebiete gilt also das probabilistische System.

ad 1) Wer einen bestimmten Zweck erreichen will oder soll, muß auch dasjenige Mittel wählen, welches die Erreichung dieses Zweckes sicherstellt: sonst handelt er unvernünftig. Wenn kein Mittel vorhanden ist, welches

den Zweck absolut sicherstellt, so muß er wenigstens das sicherere Mittel in Anwendung bringen; denn es widerstreitet der Vernunft, einen Zweck ernstlich zu wollen und doch ein Mittel anzuwenden, das dem Zwecke weniger dienlich ist und darum eine größere Gefahr mit sich bringt, den Zweck zu verfehlen. Die Frage nach der Zulänglichkeit eines Mittels gehört zunächst der Ordnung des Seins an, und in dieser Ordnung kann die probable Meinung und der darauf gestützte Gewissensausspruch die Unzulänglichkeit des Mittels nicht ersetzen. Eine probable Meinung kann wohl in der moralischen Ordnung, d. h. im Gewissen, von einer Sünde entschuldigen, aber nie einen wesentlichen Defekt ergänzen, z. B. es mag probabel sein, daß das vom Bischof geweihte Krankenöl gültige Materie der Firmung ist; aber dadurch wird das Sakrament nicht gültig, wenn Chrisam zur Gültigkeit wesentlich ist. Da wir nun nicht immer strenge verpflichtet sind, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, so wechselt auch die Schwere der Verpflichtung, das sichere Mittel anzuwenden. Aber selbst da, wo die Erreichung des Zieles mir vollständig freisteht, verlangt die Vernunft, daß ich, wenn ich ernstlich das Ziel erreichen will, auch das sicherere Mittel anwende.

Darum gilt das tutioristische Prinzip (System des gesicherten Zweckes):[1]

1) bei allem, was necessitate medii zur Seligkeit notwendig ist; denn Nulla nimia securitas, ubi periclitatur aeternitas.[2] Darum ist verworfen (Innoc. XI. pr. 4): Ab infidelitate excusabitur infidelis non credens ductus opinione minus probabili (cfr. pr. 21). Darum muß ich jene Religion wählen, welche mir die Sicherheit der Seligkeit bietet;

2) bei der Spendung und beim Empfang der Sakramente, und zwar a) wegen der Ehrfurcht vor dem Sakramente und b) wegen des Schadens des Empfängers.

So muß ich zunächst materia certa anwenden, wenn sie zu haben ist, dann probabilissima, probabilior usw., wenn die Notwendigkeit, das Sakrament zu spenden, drängt; ja, ich darf und muß im Notfalle materia dubia und tenuiter probabilis anwenden, wenn keine andere vorhanden ist, weil diese immer noch sicherer (tutior) ist als keine Materie.

Doch besteht auch bei der Spendung den Sakramente die Verpflichtung, die s. tutior zu befolgen, nicht: a) wo die Kirche supplieren kann und man sicher weiß, daß sie suppliert, z. B. bei probabler Jurisdiktion,

---

[1] In all diesen Fällen ist die Beziehung unserer Handlung auf die Sittlichkeit nicht eine unmittelbare, sondern eine mittelbare, erst durch Schlußfolgerung hergestellte.

[2] S. Thomas, Quodlibet VIII. a. 13: Quicumque se committit discrimini in his, quae sunt ad salutem, peccat.

b) bei jenen Sakramenten, besonders bei den wiederholbaren, wo die Forderung einer noch größeren Sicherheit den Weg zu Skrupeln oder zu übermäßiger Sorge öffnet, z. B. bei Beschaffung von Brot und Wein zum hl. Opfer, im Urteil über die Disposition bei Spendung und Empfang des Bußsakramentes. Hier genügt die moralische Gewißheit im weiteren Sinne;

3) überall da, wo mir oder dem Nächsten sonst ein Schaden erwächst, den ich zu verhüten verpflichtet bin, sei es am Leibe oder an der Seele oder an den Gütern.

So z. B. darf ich nicht auf einen Gegenstand schießen, wenn es mir nur wahrscheinlich ist, daß es kein Mensch ist. Der Beichtvater kann verpflichtet sein, die sententia tutior vor der minus tuta zu befolgen (ähnlich auch der Pönitent selbst), wenn diese die nächste oder wahrscheinliche Gefahr der Sünde für den Pönitenten herbeiführt; denn der Gewissensausspruch kann die Gefahr nicht beseitigen. Bei Verträgen muß ich der sicheren Leistung des Mitkontrahenten eine sichere Gegenleistung gegenüberstellen, weil sonst der andere geschädigt werden könnte. Der Arzt darf nur ein sicheres Heilmittel, und wenn er kein sicheres hat, das sicherere anwenden; ebenso darf der Richter in Kriminalsachen nur nach der tutior urteilen, darf den Angeklagten nur dann zur Strafe verurteilen, wenn dessen Schuld erwiesen ist. Richter und Arzt sind ohnehin schon durch einen Quasikontrakt gebunden, das Ziel mit möglichst sicheren Mitteln zu erreichen. Wenn man positiv zweifelt an der Erlaubtheit einer gebotenen Handlung, an der Gerechtigkeit eines Gesetzes, muß man gehorchen, weil sonst das sichere Recht des Oberen verletzt wird.

4) Der Tutiorismus hat, wie schon oben bemerkt, seine vollste Berechtigung auf dem Gebiete der Vollkommenheit; nur ist er hier wie die höhere Vollkommenheit selber nicht Pflicht, sondern Rat.

179 ad 2) Unter Freiheit verstehen wir zunächst nicht das Vermögen der Selbstbestimmung, sondern die libertas iuris, das Nichtgebundensein durch ein Gesetz. Denn das Vermögen der Selbstbestimmung wird auch durch das Gesetz nicht beeinträchtigt, insofern sich das Gesetz ja an den freien Willen wendet. Unter Gesetz verstehen wir nicht das Sittengesetz, die Verpflichtung zur Sittlichkeit überhaupt, sondern das einzelne Gesetz, wodurch ein besonderes Gut geschützt oder erreicht werden soll. In diesem Sinne ist die Freiheit früher als das (einzelne) Gesetz. Wohl steht der Mensch keinen Augenblick außerhalb des Gesetzes, außerhalb der sittlichen Ordnung; mit dem Begriffe des Geschöpfes ist die Bestimmtheit für Gott gegeben. Darum muß der Mensch in allen seinen Handlungen nach dem höchsten Gute streben und gibt es keine indifferenten

Handlungen. Aber das ist nur ein allgemeines, prinzipielles Gesetz, zu dessen Durchführung im einzelnen der Mensch Vernunft und freien Willen erhalten hat. So hat der Mensch Recht und Pflicht, die Wege zu prüfen, welche ihn zum höchsten Gute führen. In welcher Weise der Mensch nun dem höchsten Gute zustreben will in seinen einzelnen Handlungen, ist darum seiner freien Wahl überlassen, wo nicht durch ein gewisses Gesetz seine Freiheit beschränkt ist. Es kommt aber auch diesen einzelnen Gesetzen und den durch sie geschützten Gütern keine absolute Bedeutung zu, darum haben diese Gesetze auch ihre Schranken. (S. Alf., H. A. de consc. n. 56. Ecclus. 15. 14—16.) Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui. Adiecit mandata et praecepta sua: si volueris mandata servare, conservabunt te.

Beides, Freiheit und Gesetz, sind göttliche Ordnungen, die christliche Sittenlehre darf einerseits das Gesetz nicht auflösen (Matth. 5. 17) — das wäre Libertinismus; sie darf aber auch anderseits das Prinzip der evangelischen Freiheit nicht opfern (Gal. 2. 4; 4. 31; 5. 13; Iac. 1. 25; 2. 12) — das wäre Rigorismus. Es handelt sich also nicht um die Frage: Soll der geschöpfliche oder soll der göttliche Wille vorgehen, sondern: Geht das dem Menschen mit der Freiheit von Gott verliehene Recht der freien Wahl oder das dem Gesetze als Willensausdruck Gottes inhärierende Recht der Beschränkung vor? Da nun die Freiheit früher ist als das Gesetz, so bleibt die Freiheit so lange im Besitz, bis das Gesetz strikte bewiesen ist. Praktisch lautet darum der Satz: „Alles ist erlaubt, was nicht durch ein Gesetz verboten ist; nicht: Alles ist verboten, was nicht ausdrücklich gestattet ist."[1] Damit widerlegt sich auch der Einwand, nach katholischer Auffassung erscheine das Gesetz nur als eine Schranke, jenseits deren die sittliche, resp. unsittliche Willkür freien Spielraum habe. Der Probabilismus sei nur ein geschicktes Mittel, sich mit dem Gesetze leicht abzufinden. Gewiß ist das Gesetz nicht bloß Schranke, sondern sogar eine notwendige Forderung der geschöpflichen Freiheit (S. 12 f.). Aber trotzdem ist es tatsächlich eine Beschränkung unserer freien Wahl. Aber auch jenseits des Gesetzes herrscht nicht Willkür, sondern die Pflicht, alle Handlungen auf Gott, das höchste Gut, zu beziehen. — Es ist auch unrichtig die Auffassung, als ob mit Mehrung der Gesetze und gesetzlichen Verpflichtungen auch die Sittlichkeit

[1] S. Alf., Theol. moral. de consc. n. 77: Falsum autem est id quod adversarii autumant, nempe quod nihil possit homo agere, nisi certo sciat, illud sibi fuisse a Domino permissum. Nam si hoc esset, lex divina non indiguisset promulgatione, sed tantum opus fuisset, ut Deus omnia, quae nobis permittebat operari, declarasset. S. Thomas, in 4. sent. dist. 15. q. 2. a. 4. sol. 2: Dicendum quod illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur.

steige. In der Mehrung der Gesetze liegt auch eine Ausdehnung der Gefahr, sie zu übertreten. Schon Tacitus sagt: Pessima res publica, plurimae leges, und Rom. 4. 15: Ubi non est lex, nec praevaricatio. Nach diesen Voraussetzungen können wir an die Beurteilung der einzelnen Systeme herantreten.

180 4. Der exzessive Probabilismus oder Laxismus. Sein Prinzip ist verworfen, cf. Innoc. XI. pr. 3: Generatim dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus. Es haben zwar auch einige katholische Theologen[1] diese Lehre vorgetragen in einem Sinne, in welchem sie nichts Unrichtiges enthält (Gury-Ballerini I. 58. b; Lehmkuhl I. 75); aber sie wurde doch in der angegebenen Formulierung mit Recht verurteilt, einmal wegen des „semper", weil damit der Probabilismus auf allen Gebieten zugelassen ist, also auch auf dem Gebiete, wo nur der Tutiorismus gilt; und dann wegen des Ausdruckes quantumvis tenui, wenn er verstanden wird in dem Sinne, in welchem man jetzt von sententia tenuiter probabilis spricht. Die Anwendung dieses falschen Prinzips auf praktische Fragen ist dann verworfen. Innoc. XI. pr. 1: Non est illicitum in sacramentis conferendis sequi opinionem probabilem, relicta tutiori etc.; pr. 2: Probabiliter existimo, iudicem posse iudicare iuxta opinionem etiam minus probabilem; pr. 4: Ab infidelitate excusabitur infidelis, non credens ductus opinione minus probabili; überhaupt in allen 65 von Innocenz XI., 2. März 1679, verurteilten Sätzen, welche sämtlich laxe sittliche Grundsätze enthalten. Von Alex. VII. pr. 27 ist ein Satz verworfen, der sich das Urteil über die Probabilität einer Ansicht zu leicht macht: Si liber sit alicuius iunioris et moderni, debet opinio censeri probabilis, dum non constet reiectam esse a sede apostolica tamquam improbabilem; cf. pr. 40. Die Irrtümer des Laxismus haben wir oben schon gekennzeichnet: 1) er läßt die Probabilität auf einem Gebiete zu, wo bloß der tutioristische Grundsatz gilt, oder wo das Gesetz als sicher erscheint; 2) er nennt probabel, was nicht probabel ist; 3) er verwechselt die spekulative mit der praktischen Probabilität.

181 5. Tutiorismus rigidus; Rigorismus. Er ist neben dem Probabilismus in seiner Weise das konsequenteste System. Überall, wo

[1] Tamburini, In Dec. l. I. c. 3. § III. n. 11; Bresserus, De consc. l. 3. c. 6. n. 77; Amicus, Theol. schol. 3. disp. 15. sect. 3. n. 49.

Gesetz und Freiheit miteinander in Frage kommen, geht das Gesetz der Freiheit vor, mögen für das Gesetz auch noch so geringe, für die Freiheit noch so gewichtige Gründe sprechen; denn auch die größte Wahrscheinlichkeit gibt nie die zum Handeln notwendige Gewißheit. Der spekulative Zweifel hat notwendig den praktischen Zweifel zur Folge; indirekt zu einer praktischen Gewißheit zu kommen, hält er für unmöglich. Wie der Laxismus die Rechte der Freiheit ausdehnt auf Kosten des Gesetzes, so dehnt der Tutiorismus die Rechte des Gesetzes aus auf Kosten der Freiheit. So hat der Tutiorismus gewisse Vorzüge: einmal ist er ein System, das von einem Grundsatze beherrscht wird, der noch dazu eine teilweise Berechtigung hat: Viam elige tutiorem; dann würde er tatsächlich beachtet, zur Gewißheit führen, das Gesetz nie zu verletzen und zu sündigen. Die Gründe gegen den Tutiorismus sind:

1) Er verkennt das richtige Verhältnis von Freiheit und Gesetz, indem er dem Gesetze Alleinberechtigung zuerkennt;

2) er verwechselt darum das Zweifelsgebiet, wo es sich handelt um Mittel und Zweck, mit dem von Gesetz und Freiheit;

3) er ist abgeleitet aus dem jansenistischen Irrtum, daß auch unverschuldete Unwissenheit und bloß materielle Gesetzesübertretung Schuld und Strafe nach sich ziehen (s. o. S. 20).

4) er verwechselt theoretisch Rat und Gebot, Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit, Werke der Pflicht und der Übergebühr;

5) er hemmt in knechtischer Furcht jeden freudigen Aufschwung der Seele und führt bei der Unmöglichkeit, ihn praktisch zur Anwendung zu bringen, zur Sünde gegen den Hl. Geist; darum

6) hat auch Alex. VIII. pr. 3 verworfen: Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam. Der Satz ist mit Recht verurteilt; denn gegenüber einer probabilissima wird das Gegenteil tenuiter oder dubie probabilis, mit anderen Worten, für das Gesetz spricht ein so schwacher, zweifelhafter Grund, daß er kein vernünftiges Urteil begründen kann. Es besteht nur eine sehr geringe Furcht des Irrtums, also moralische Gewißheit, daß man nicht irre.

6. Tutiorismus mitigatus und Probabiliorismus. Sie bedürfen 182
keiner weitläufigeren Widerlegung.

1) Auch sie verwechseln das richtige Verhältnis von Freiheit und Gesetz und räumen dem Gesetze die Priorität ein.

2) Sie führen konsequent durchgeführt notwendig zum Rigorismus; denn gerade deswegen verlangen sie für die Freiheit die probabilissima

und probabilior, weil das Gesetz immer im Besitze sei und weil man sonst nicht die zum Handeln notwendige Sicherheit habe. Aber ein gewisses Gesetz kann durch ein ungewisses Recht nicht beschränkt werden.

Gegen den Probabiliorismus speziell gilt:

1) Lex dubia non obligat, und Lex incerta non potest certam inducere obligationem (S. Alfonsus), insofern unser Geist nur durch ein Wissen (scientia) gebunden werden kann (S. Thomas, De ver. q. 17. a. 3). — Aber auch die probabilior läßt die Ansicht immer noch zweifelhaft oder ungewiß, hebt auch die Probabilität der entgegenstehenden Ansicht nicht auf.

2) Es ist schwierig, die probabilior zu bestimmen, insofern eine Ansicht mir subjektiv probabler erscheinen kann, aber vielleicht objektiv nicht probabler ist.

183 7. Äquiprobabilismus oder Probabilismus? Beide Systeme halten gemeinsam fest: 1) daß auf dem Gebiete von Mittel und Zweck nur das tutioristische Prinzip zu gelten habe, daß auf dem Gebiete von Gesetz und Freiheit der probabilistische Grundsatz gilt. 2) Beide Systeme sind praktisch verwendbar, und so sehr sie in der Formulierung einander entgegenstehen, so wenig weichen sie praktisch voneinander ab. Wir entscheiden uns für den Probabilismus; denn:

1) er hat für sich die Konsequenz des Systems, indem er den probabilistischen Grundsatz ganz und voll zur Geltung bringt. Nach der Lehre des Äquiprobabilismus scheint es, als ob Gesetz und Freiheit als gleichberechtigte Faktoren nebeneinander gestellt seien. Dies ist aber unrichtig, wie dies der hl. Alfons selber in seinem Kampfe gegen den Probabiliorismus betont. Der Probabilismus aber hält die Priorität der Freiheit vor dem Gesetze fest, so daß die Freiheit gegenüber dem Gesetze sich im Besitze befindet, aus welchem sie nur durch eine moralisch gewisse Meinung verdrängt werden kann.

Aber auch die vere probabilior, die wirklich und anerkanntermaßen wahrscheinlichere Meinung, ist noch nicht gewiß; das Gesetz erscheint immer noch als zweifelhaft, solange die der Freiheit günstige Meinung noch wahrhaft probabel, die dem Gesetze günstige nicht einzig probabel ist. Denn die probabilior als solche, wie das schon in ihrem Begriffe liegt, hebt die entgegenstehende Probabilität nicht auf, so daß die entgegengesetzte Meinung sofort improbabilis, tenuiter oder dubie probabilis würde. Sonst wäre probabilior = probabilissima, moraliter certa. Der Begriff probabilior wäre dann aus der Moral auszuscheiden, es bliebe nur übrig probabilis und certa. Auch der Äquiprobabilismus erkennt das an, indem

er nur der certe, multo, notabiliter probabilior die Bedeutung zuschreibt, die entgegenstehende Probabilität aufzuheben. Dabei bleibt es aber

a) immer zweifelhaft, auch nach den Darstellungen des hl. Alfons, ob certe probabilior[1] soviel bedeute als vere probabilior, oder soviel als multo, notabiliter probabilior. Im letzteren Falle räumt auch der Probabilismus ein, daß ein so bedeutendes Übergewicht der Gründe eine moralische Gewißheit erzeugen kann; im ersten Falle — die Darstellungen des Äquiprobabilismus und manche Äußerungen des hl. Alfons können zu dieser Auffassung verleiten — ist es moralisch unmöglich, zu unterscheiden zwischen parum probabilior und certe s. vere probabilior. Das lehrt der hl. Alfons selbst in seinem Kampfe gegen den Probabiliorismus (De mor. syst. n. 48): Quod autem fiamus certi quod aliqua opinio . . . sit vere probabilior vel habet requisitam praeponderantiam, hoc est moraliter impossibile. Vel enim praeponderantia illa est parva; et quis securus est opinionem esse vere probabiliorem? Cum enim excessus sit modicus, difficile potest certo percipi. Aut praeponderantia est magna; et quis iudicare potest eam pertingere ad sufficientem mensuram, ut opinio tutior (wir müssen hier sagen minus tuta) iudicetur falsa aut saltem tenuiter probabilis? Et sic semper cum dubio practico agere deberemus.

b) Darum kommt auch der Ausdruck certe, multo, notabiliter probabilior nur selten beim hl. Alfons vor, ebenso wie aeque, parum probabilior, paulo minus probabilis. Daraus aber folgt,

2) daß der Probabilismus auch den Vorzug der größeren praktischen Verwendbarkeit hat; denn es ist leichter erkennbar, ob eine Ansicht in sich und im Zusammenhalt mit den Gegengründen praktisch probabel ist, als abzuwägen, ob eine Ansicht mehr oder weniger probabel etwas oder bedeutend probabler ist. Da ferner dies Urteil über größere und geringere Probabilität selbst im nämlichen Subjekt vielen Schwankungen unterworfen ist, so käme man nicht zu einer ruhigen Gleichmäßigkeit des Handelns.

3) Der Einwand, es hieße der Vernunft Gewalt antun, wenn man 184
gegenüber der als sicher probabler erkannten Ansicht die weniger probable befolge, widerlegt sich leicht. Er ruht einmal auf dem falschen Prinzip, Gesetz und Freiheit seien sich gleich, während die Freiheit dem Gesetz gegenüber im Besitz ist; dieser Besitzbestand der Freiheit aber vermehrt für sich schon das Gewicht der minus probabilis; und dann hieße es zwar der Vernunft Gewalt antun, wenn man spekulativ die weniger wahrscheinliche Meinung wahrscheinlicher nennen wollte, nicht aber, wenn man beiden Meinungen ihren Wert läßt, aber mittels des

[1] Certe probabilior heißt eigentlich, daß man subjektiv die Überzeugung habe, sie sei die wahrscheinlichere; denn das Liegt im Begriff des Wahrscheinlichen.

reflexen Prinzips: lex dubia non obligat, sich für so lange von der Verpflichtung des Gesetzes freispricht, als dieses nicht strikte bewiesen ist. Im Gegenteil hieße es dem Geiste Gewalt antun, wollte man eine unsichere Verpflichtung (probabilior) gewiß nennen. — Ebenso hinfällig ist der Einwand: Wer der minus probabilis folge, folge nicht mehr der Vernunft, sondern der Lust; das aber sei sündhaft; aber er folgt nur dem Ausspruche der Vernunft, welche ihm sagt, seine Freiheit könne nur durch ein sicheres Gesetz gebunden werden. Ferner, weil nur die Gewißheit den Geist bindet, so findet auch die Zustimmung zur probabilior nur durch einen Befehl des Willens statt und nicht bloß auf Grund der vorgebrachten Argumente. Es ist auch nicht richtig, zu sagen, die probablere Meinung stehe der objektiven Wahrheit näher; denn das kann man nur behaupten, wenn man die Wahrheit bereits kennt. — Der Einwand endlich, wer der minus probabilis folge, setze sich der Gefahr zu sündigen aus, ist entweder eine petitio principii, setzt voraus, was erst zu beweisen wäre, oder er gilt ebenso gegen den Äquiprobabilismus und führt zum Tutiorismus. Mit Recht bemerkt Lessius in l. 2. dub. 7): Ich darf der probableren Meinung folgen unter Außerachtlassung des sicheren Auswegs (der via tutior); also darf ich auch der probablen Meinung folgen gegenüber der probableren, weil das Verhältnis das gleiche ist. — Man darf auch nicht sagen, im Widerstreit probabler Meinungen sei es das sicherere, sich für das Gesetz zu erklären; es ist zwar sicherer, das betreffende Gute zu tun, nicht aber es als geboten anzusehen, weil letzteres der Gefahr der Sünde aussetzt. — Der Vorwurf, der Probabilismus gestatte unter Verachtung des Gewissens nach bloßen Meinungen zu handeln, ist ungerecht. Gerade der Probabilismus setzt sich die Aufgabe, dem von Zweifeln umstrickten Geiste ein Handeln nach dem Gewissen zu ermöglichen.

4) Was die Autorität des hl. Alfons von Liguori angeht, der als Vater des „Äquiprobabilismus" bezeichnet wird, so ist

a) die Frage heute noch ungelöst und wird bei der hierin wechselnden Ausdrucksweise des hl. Alfons nach unserer Meinung auch stets ungelöst bleiben, ob der Heilige, der ursprünglich sicher den einfachen Probabilismus vertreten hat, später (seit 1762) wirklich sein System oder nur dessen Formulierung geändert hat. Tatsache ist, daß die Probabilisten seiner Zeit in ihm nicht ihren Gegner, sondern ihren Vorkämpfer sahen;[1]

[1] Vgl. Theol.-prakt. Quartalschrift 7905, S. 745 ff., wo Cathrein den Nachweis liefert, daß der hl. Alfons niemals sein System geändert habe. Die

b) der hl. Alfons hat diese neue Fassung angewendet gegenüber dem Tutiorismus, welcher fortwährend seine Lehre des Laxismus beschuldigte, in der doppelten Absicht, einmal die laxistische Deutung seiner Lehre durch die Rigoristen abzuschneiden und dann auch, um den Mißbrauch des Probabilismus zur Verteidigung laxer Grundsätze auszuschließen. Nach dieser doppelten Richtung hat seine Formulierung des Satzes in den Zeiten des Kampfes gut gewirkt. Jetzt, wo die Zeiten des Kampfes vorüber sind, scheint es nicht mehr nötig, statt des einfachen Systems des Probabilismus das kompliziertere des Äquiprobabilismus zu adoptieren.

c) Von großem Einfluß auf die Fassung seines Systems war für den Heiligen aber sicher die Sorge für Aufrechthaltung seiner Kongregation, welcher bei und nach Aufhebung des Jesuitenordens wegen „jesuitischer Moral" große Gefahren drohten. Dazu kommt noch sein subjektiver Seelenzustand, der selten von Gewissensruhe frei war, die sich nicht selten zur größten Gewissensangst steigerte.

5) Man beruft sich von äquiprobabilistischer Seite auf das sogenannte „Dekret" Innozenz' XI. v. 26. Juni 1680, in welchem er sich für den Probabiliorismus und gegen den Probabilismus erklärt habe. Zunächst handelt es sich nicht um ein Dekret, sondern um ein Protokoll einer Sitzung des hl. Offiziums, das in Abschrift dem Jesuitengeneral mitgeteilt wurde. Dieses „Dekret", das niemals veröffentlicht wurde, lobt einerseits in Auftrag des Papstes den P. Gonzalez S. I., daß er den Probabiliorismus gegen den Probabilismus verteidige, befiehlt anderseits dem Jesuitengeneral P. Oliva, daß er es gestatte, daß der Probabiliorismus in seiner Gesellschaft verteidigt werde. — Es beweist also nur, daß der Papst dem Probabiliorismus geneigt war, enthält keine kirchliche Verurteilung des Probabilismus, die übrigens im Sinne des „Dekretes" auch den Äquiprobabilismus treffen würde. Vgl. Theologisch-praktische Quartalschrift 1905, S. 543 ff.

8. Folgerungen. 1) Es ist nicht erlaubt, einer bloß spekulativ- 185
probablen Meinung zu folgen, wenn diese nicht zugleich praktisch probabel ist; d. h. ich darf nicht einer Meinung folgen, welche für ihre praktische Anwendung solche Bedingungen fordert, welche kaum je gegeben sind (Gury-Ballerini I. 77 b), wo also die Anwendung irgend welche Gefahr, z. B. des Ärgernisses, der Irreverenz, des Unglaubens mit sich bringt.

Retractationes beweisen nichts, da sie zum größten Teile in die Zeit fallen, wo der Heilige sicher den Probabilismus verteidigt hat.

2) Der Probabilismus findet seine Anwendung nicht bloß bei Gegenständen des menschlichen, sondern auch des natürlichen und göttlichen Rechtes.

3) Der Beichtvater darf den Pönitenten nicht zwingen, seiner eigenen (des Beichtvaters) Ansicht zu folgen, wenn die gegenteilige Ansicht wahrhaft und stichhaltig probabel ist, gleichviel ob der Pönitent die gegenteilige Ansicht als probabel kennt oder nicht; denn der Beichtvater ist nicht iudex opinionum, sondern dispositionis. (S. Alf. l. 6. n. 604.)[1]

Die Ansicht, welche der Beichtvater für falsch hält, kann er nicht anraten; doch hüte er sich, gegen die Ansicht gewichtiger Männer seiner eigenen Ansicht zuviel zu vertrauen; aber er kann und muß einen Pönitenten absolvieren, der eine Ansicht befolgt, welche zwar dem Beichtvater falsch erscheint, aber wenigstens externe probabilis ist, die gewichtige Autoritäten für sich hat, wofern nur eine solche externe probabilis ihre Probabilität nicht verloren hat. (S. Alf. l. c.) Ja, er kann den Pönitenten manchmal sogar darauf aufmerksam machen, daß andere die von ihm für falsch gehaltene Ansicht vertreten. Er handelt sogar ungerecht und ist restitutionspflichtig, wenn er ihn zur Befolgung einer Ansicht zwingt, welche der communis und in praxi sequenda entgegen ist; nach der richtigeren Meinung (gegen Lehmkuhl I. n. 117) auch, wenn diese Meinung probabler oder einfach probabel ist. Der Beichtvater soll im allgemeinen die mildere Ansicht dem Pönitenten gegenüber geltend machen, außer wo durch die Befolgung der milderen Ansicht die Sünde oder Gelegenheit zur Sünde herbeigeführt wird. Nur ist zu beachten, ob durch Befolgung der strengeren Ansicht auch wirklich die Gefahr weiter entfernt werde, und der Beichtvater muß sich hüten, etwas als gewisse Verpflichtung aufzulegen, was dies nicht ist.

4) Wenn es sich nicht handelt um individuell ein und dasselbe Werk, so daß notwendig ein Gebot übertreten oder ein sicheres Recht verletzt wird, so kann man in der nämlichen Frage bald diese, bald jene der sich entgegenstehenden probablen Ansichten befolgen; denn dadurch, daß man einmal sich für eine Ansicht entschieden hat, hört die andere nicht auf, probabel zu sein, und nur ein gewisser Satz kann meinen Geist binden.

[1] Gerade für die Seelenleitung hat der Probabilismus seine große Bedeutung. Ist er inbezug auf die eigene Gewissensbildung Bescheidenheit, Respekt vor fremdem Urteil, so ist er in der Leitung anderer Toleranz, Respekt vor der Handlungsfreiheit anderer. Er soll den Beichtvater hindern, seine persönlichen Meinungen anderen als Satzung aufzuerlegen. Gerade dadurch, daß gegenüber dem Sicheren die persönlichen Anschauungen aus der Seelenleitung ausgeschieden werden, wird auch die Einheit und Gleichmäßigkeit des sittlichen Denkens im christlichen Volke gewahrt.

z. B. ich kann die Erbschaft aus einem formlosen Testament zu meinen Gunsten antreten und kann gleichzeitig die richterliche Ungültigkeitserklärung eines anderen zu meinen Ungunsten gemachten Testaments fordern. Wenn ich aber die Erbschaft aus einem formlosen Testamente angetreten habe, muß ich auch die darin enthaltenen Legate als gültig anerkennen und auszahlen. Wenn jemand der probablen Meinung folgt, daß er einen gerade für den heutigen Tag gelobten Fasttag in ein gleiches Werk umwandeln dürfe, so darf er nicht etwa morgen die andere Ansicht festhalten, daß die Umwandlung in ein gleiches Werk nicht gestattet sei, und dann, weil er den Fasttag nicht mehr halten kann, sich von jeder Verpflichtung freisprechen.

5) Aus dem oben aufgestellten Prinzip des Probabilismus folgt 186
auch die Lösung der Frage: Ist man im Zweifel, ob man einer Verpflichtung genügt habe, verpflichtet, das Gesetz noch einmal zu erfüllen?

Hier ist zu unterscheiden:

a) Man muß das Gesetz noch einmal erfüllen, wo es sich handelt um einen Zweifel im eigentlichen Sinne (dubium negativum oder d. practicum), d. h. wo man entweder gar keinen Grund dafür hat, daß man dem Gesetze bereits genügt habe, oder wo es uns nicht gelingt, ein praktisch sicheres Urteil zu bilden; denn einmal ist die Verpflichtung des Gesetzes gewiß, das Gesetz im Besitzstande, aus welchem es durch einen negativen Zweifel nicht verdrängt werden kann; anderseits muß ich im praktischen Zweifel das Sicherere wählen, hier also das Gesetz noch einmal erfüllen.

b) Man braucht das Gesetz nicht noch einmal zu erfüllen, wo es sich handelt um einen positiven Zweifel, d. h. wo man eine wahre und solide Probabilität dafür hat, daß man das Gesetz bereits erfüllt habe, und sich daraufhin ein praktisch sicheres Urteil bildet. S. Alf. l. 1. 99: Quid in dubio, an legem impleveris? In dubio negativo teneris implere; secus in positivo. Vgl. l. 4. n. 290, wo der hl. Alfons die consuetudo probabilis gegen das Gesetz zuläßt, vgl. l. 4. n. 112. q. III; l. 1. n. 192. Man unterscheidet hier zwei Fälle:

α) das Gesetz wurde erfüllt probabilitate iuris, d. h. es wurde eine Handlung so gesetzt, daß dadurch probabiliter dem Gesetze genügt wurde; hier ist sicher, daß die Verpflichtung zessiert, weil es ja niemals feststand, daß man zu mehr verpflichtet sei;

β) das Gesetz wurde erfüllt probabilitate facti, d. h. es ist wahrscheinlich, aber nicht gewiß, daß man die vom Gesetz vorgeschriebene Handlung bereits gesetzt habe; hier lehrt die weitaus größere Anzahl

der Autoren (gegen den Äquiprobabilismus), daß man zu nichts mehr verpflichtet sei. Ausgenommen ist hier bloß eine Verpflichtung der Gerechtigkeit im engeren Sinne, weil die Gerechtigkeit aequalitas rei ad rem fordert, eine sichere Leistung aber nicht durch eine probable, also unsichere Gegenleistung kompensiert werden kann. Doch dehnen andere das Prinzip auch auf Fragen der Gerechtigkeit aus, weil die Rechtsgleichheit dadurch wieder aufgehoben würde, daß der Schuldner allenfalls zu einer zweimaligen Zahlung verpflichtet würde.

Der Grund für die Regel ist: Die Freiheit ist vor dem Gesetze im Besitze und kann nur durch eine gewisse Verpflichtung aufgehoben werden. Die Wahrscheinlichkeit, daß das Gesetz erfüllt ist, ich also nicht mehr verpflichtet bin, schließt die Gewißheit aus, daß die Verpflichtung noch besteht. — Wer vernünftigerweise (prudenter = probabiliter) urteilt, er habe das Gesetz erfüllt, hat der Intention des Gesetzgebers genügt, der ordentlicherweise nicht mehr vom Untergebenen verlangt und verlangen kann, z. B. wenn ich zweifle (d. strictum), ob ich eine Sünde gebeichtet, ein Gelübde erfüllt habe, muß ich die Sünde beichten, das Gelübde erfüllen. Wenn es mir wahrscheinlich ist, daß meine Beichte gültig ist, daß ich durch diese Handlung mein Gelübde erfüllt habe (probabilitas iuris), so bin ich zu nichts mehr verpflichtet. Ich bin aber auch dann zu nichts mehr verpflichtet, wenn es mir zwar wahrscheinlich, aber nicht gewiß ist, ob ich diese Sünde überhaupt gebeichtet, ob ich überhaupt etwas getan habe, um mein Gelübde zu erfüllen (probabilitas facti). — Auch der Aquiprobabilismus ist hier nicht so schroffer Gegner, wie es auf den ersten Augenblick scheint; denn auch er läßt eine Reihe von Ausnahmen „ex communiter contingentibus" oder in dem Falle zu, wo man nach der Natur des Gegenstandes vernünftigerweise von seiten des Gesetzgebers einen Erlaß der Verpflichtung präsumiert.

187 9. Reflexe Prinzipien. Wie schon oben erwähnt, wird beim spekulativen Zweifel die praktische Gewißheit mit Hilfe der reflexen Prinzipien hergestellt. Solche reflexe Prinzipien sind:

1) Lex dubia non obligat oder Lex incerta non potest inducere certam obligationem oder Non est imponenda obligatio, nisi de ea constet. Im ersteren Satze ist der Begriff „dubia" im weiteren Sinne von „incerta" gebraucht, während der Äquiprobabilismus ihn nur im engeren Sinne von dubium strictum versteht. Denn ein Gesetz verpflichtet bloß, wenn man sichere Kenntnis davon hat. S. Thomas, De ver. q. 17. a. 3: Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti. Man hat aber keine sichere Kenntnis von demselben, solange man zweifelt, ob überhaupt ein Gesetz besteht; oder: eine überwindliche Unwissenheit

entschuldigt von der Übertretung des Gesetzes, oder: ein solches Gesetz ist nicht hinreichend promulgiert.

2) Melior est conditio possidentis. Der Satz ist aus dem Rechtsleben hergenommen im Streit über den rechtmäßigen Eigentümer einer Sache. Wenn die Beweisgründe beider Parteien gleich stark sind oder die des Gegners zwar stärker, aber nicht gewiß, so wird die Sache dem bisherigen Besitzer zugesprochen. Dieses Prinzip ist zugunsten des Eigentümers, damit sein Eigentum nicht unter solche verteilt werde, welche ein wahrscheinliches Recht geltend machen. Es gilt sogar für den unredlichen Besitzer, wenn es ihn auch nicht von der Restitutionspflicht entbinden kann (Vermeersch, De iust. n. 266). Sind aber die Gründe des Gegners viel stärker, so entscheidet die communior für den Besitzer, eine andere, wenigstens äußerlich wahrscheinliche Ansicht für den, welcher sein Recht besser bewiesen hat.

Das Prinzip findet seine Anwendung aber auch in den übrigen Gewissensfragen und gilt:

a) in statu dubii (in dubio negativo vel practico), d. i. beim eigentlichen Zweifel sowohl für als gegen die Freiheit;

b) in statu opinionis (in dubio positivo s. probabilitate) gilt es mehr für die Freiheit als gegen dieselbe; denn die Freiheit wird, solange ein Zweifel besteht, nicht eingeschränkt, auch wenn es probabel oder sogar probabler ist, daß eine Beschränkung der Freiheit eingetreten sei. Jedoch wird die Freiheit zurückgegeben, wenn eine starke Probabilität besteht, daß die Verpflichtung zessiere. (S. Alf. l. 4. n. 112. q. 3.) Das nämliche gilt, wenn die Zessation einer Verpflichtung vom Beweis eines Faktums abhängt, z. B. wenn es probabel, wenn auch nicht gewiß ist, daß es bereits Samstag sei, darf ich Fleisch essen. — Gegen die Freiheit wird das Gesetz vom Besitze immer angewendet, wo es sich handelt um die Erhaltung der öffentlichen Ordnung und des Gemeinwohles; denn diesen muß ja stets das Privatwohl weichen.

3) Factum (principale) non praesumitur, nisi probetur. 188
Daß eine Tatsache wirklich sich zugetragen habe, eine Handlung gesetzt sei, muß bewiesen werden. Dagegen:

4) In dubio iudicandum est ex communiter (ordinarie) contingentibus. Ein Faktum wird präsumiert, wenn es regelmäßig zu geschehen pflegt.

5) In dubio omne factum praesumitur recte factum oder Ubi factum est certum, adiuncta facti nativa semper prae-

sumenda sunt, extranea nunquam; oder: Praesumitur factum, quod de iure faciendum erat. Wenn nachgewiesen ist, daß eine Handlung überhaupt gesetzt worden ist, so wird präsumiert, daß sie so geschehen ist, wie sie geschehen sollte, z. B. wenn jemand gebeichtet hat, aber zweifelt, ob er die notwendige Reue gehabt habe, kann er so lange den würdigen und gültigen Empfang des Bußsakramentes präsumieren, bis das Gegenteil moralisch gewiß ist. Das nämliche Prinzip wird auch also ausgesprochen:

189 6) Standum est pro valore actus. Man muß so lange für die Gültigkeit einer Handlung eintreten, bis das Gegenteil bewiesen ist. Dies Prinzip kann für und gegen die Freiheit sprechen, letzteres z. B. bei der Ehe, ersteres bei der Dispens. Es erleidet eine scheinbare Ausnahme, wo ein bestimmter Zweck durch ein bestimmtes Mittel zu erreichen ist, z. B. wenn man vor der Beichte an der Zulänglichkeit der erweckten Reue zweifelt, oder wenn man in Todesgefahr an der Gültigkeit des empfangenen Bußsakramentes zweifelt, oder wenn gegen die Gültigkeit der Taufe sich auch nur ein geringer Zweifel erhebt. Hier kommt eben das tutioristische Prinzip in Anwendung: Via tutior est eligenda.

7) In obscuris quod minimum est tenendum, z. B. wenn ich zweifle, ob ich zwei oder drei Fasttage gelobt habe, brauche ich bloß zwei zu halten. Es ist das eine Folgerung aus dem Axiom: Lex dubia non obligat, weil das Gesetz nur gewiß ist inbezug auf das Geringere, zweifelhaft inbezug auf den Überschuß.

8) Peccatum non praesumitur. Wenn darum eine Handlung eine gute Deutung zuläßt, wird sie in diesem Sinne aufgefaßt. Eine Folgerung aus 3).

9) Favores sunt ampliandi, odia restringenda. Als odium, odios, gehässig gilt alles, was die Freiheit beschränkt, was den Charakter einer Strafe an sich trägt, das Recht eines Dritten verletzt, dem gemeinen Rechte zuwider ist (auch wenn es einen Privaten begünstigt); als Gunst (favor) alles, was die Freiheit begünstigt, eine Gnade gewährt ohne Nachteil für Private, für eine Kommunität oder für das Recht selber.

10) Contra eum, qui legem dicere potuit apertius, interpretatio est facienda, eine Folgerung aus 1) und 7).

190 11) Nun ist es auch verständlich, in welchem Sinne das von den Alten soviel gebrauchte Prinzip: Qui probabiliter agit, prudenter agit zu verstehen ist, gegen welches wegen der Gefahr des Mißbrauchs der hl. Alfons sich in seinen späteren Schriften so entschieden erklärt

hat. Es ist unrichtig, 1) wenn man es anwendet auf jenes Gebiet, wo es sich handelt um Mittel und Zweck (quaestio facti); denn hier gilt nur das tutioristische Prinzip; 2) wenn es gelten soll vom praktischen Gewissensausspruch (iudicium ultimo practicum); denn da muß es gewiß, nicht bloß wahrscheinlich sein, daß ich nicht sündige; 3) wenn man es gebrauchen wollte von einer schwachen Probabilität. Dagegen ist das Prinzip vollberechtigt, wenn man es anwendet auf das Gebiet von Gesetz und Freiheit, wo eine wahrhaft, stichhaltig und praktisch probable Meinung für die Freiheit spricht und so zur Grundlage eines sicheren Gewissensausspruches dient.

II. Buch.

Die freie Selbstbetätigung des Menschen in ihren allgemeinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung.

I. Abschnitt.

Die Lehre vom sittlichen Charakter und Wertunterschied der Handlungen.

§ 32. Begriff, Arten der Moralität und ihre Bestimmungsgründe. Das Objekt.

191 1. Jeder menschliche Akt hat: 1) ein physisches Sein, welches darin besteht, daß er aus dem freien Willen des Menschen hervorgeht, und 2) ein moralisches Sein, d. i. sein Verhältnis zu der von Gott bestimmten sittlichen Ordnung. Die sittliche Ordnung aber ist ausgesprochen: a) im ewigen Gesetz (regula primaria, remota morum), b) in der menschlichen Vernunft (regula secundaria s. proxima).[1] Nach dem hl. Thomas hängt die Sittlichkeit mehr von dem ewigen Gesetz als von der Vernunft ab, weil bei allen geordneten Ursachen die Wirkung mehr von der ersten als von der zweiten Ursache abhängt und die Vernunft nur deswegen Regel der Sittlichkeit ist, weil sie vom ewigen Gesetze Gottes informiert ist. (S. Th. 1. 2. q. 21; 1. 2. q. 19. a. 4; 2. 2. q. 154. a. 2. ad 2.) So besteht also die Sittlichkeit einer Handlung in ihrer Beziehung auf das ewige Gesetz oder die rechte Vernunft.[2] Darum besteht die Sittlichkeit nicht in dem

[1] S. Thomas, Prooem. Ethic.: Moralitas est ordo quem ratio facit in actibus humanis, disponendo eos secundum regulas morum.

[2] Cathrein, a. a. O. B. I S. 129 definiert: „Die Abhängigkeit der Handlung vom freien Willen und der auf die Sittenregel achtenden Vernunft." S. Aug., De utilitate credendi c. 12. n. 27: Nec recte factum ullo modo esse potest, quod non a recta ratione proficiscitur. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 5: Actus sunt morales secundum quod sunt a ratione.

Angenehmen, Nützlichen, Zweckmäßigen (Utilitätsprinzip), obwohl nur ein sittliches Handeln wahrhaft befriedigen und dauernd nützlich sein kann; nicht in der Gewalt des Stärkeren, so daß sittlich wäre, was der Stärkere uns auferlegt; nicht in der Ordnung der Gerechtigkeit oder in der bloßen Legalität, d. i. in der Übereinstimmung der äußeren Handlung mit dem Buchstaben des Gesetzes; denn die Moralität verlangt auch eine Übereinstimmung in der inneren Gesinnung oder in der Absicht des Handelnden. Sie besteht auch nicht in der bloßen Freiheit der Handlung; denn der Begriff der Moralität schließt auch den Begriff von Lob und Tadel in sich (1. 2. q. 21. a. 2 und a. 3). Doch ist die Freiheit die notwendige Voraussetzung der Moralität, weil nichts reguliert werden kann, was bereits zu einem determiniert, d. h. nicht frei ist.

Daraus folgt: im eigentlichen Sinne sind nur unsere Willensakte sittlich; darum ist auch die Sittlichkeit etwas Persönliches, Individuelles, darum gibt es keine Sozialethik; wohl aber haben die einzelnen Menschen Pflichten inbezug auf die Gesamtheit und inbezug auf die Gesellschaft, d. i. soziale Pflichten. Der Begriff sittlich wird dann ausgedehnt auf alles, was mit den freien Handlungen in Beziehung steht.

192 2. Man unterscheidet zwei Arten der Sittlichkeit: 1) die sittliche Güte oder Übereinstimmung der Handlung mit den Regeln der Sittlichkeit und 2) die sittliche Schlechtigkeit, den Mangel dieser Übereinstimmung.

Der hl. Augustinus sagt (Quaest. divers. 83. q. 24): Omne quod est, in quantum est, bonum est. Alles Seiende ist gut mit Rücksicht auf den Willen, wie es wahr ist mit Rücksicht auf die Erkenntnis; inbezug auf Gott ist etwas gut, insofern es mit dem göttlichen Willen, mit Gott, seinem höchsten Ziele, übereinstimmt; inbezug auf den Menschen ist etwas gut, insofern es zu der ihm gebührenden Vollkommenheit beiträgt, nicht insofern es ihn irgendwie vervollkommnet, sondern ihn vervollkommnet in der ihm gebührenden Stellung Gott und den Geschöpfen gegenüber. Daraus ergibt sich die andere Definition: Gut ist, was mit seinem Ziele übereinstimmt. Da aber jedes Ding sein Ziel erreicht, insofern es die von Gott gewollte Ordnung einhält, so ist gut, was die von Gott gewollte Ordnung einhält. Demnach besteht auch die sittliche Güte einer Handlung in der Konformität mit der von Gott zu seiner Ehre und zum Glück der Geschöpfe festgesetzten Ordnung. Darum ist moralische Güte und Ordnung, moralische Schlechtigkeit und Unordnung ein und dasselbe: Bonum in ordine consistit.[1]

[1] S. Th. 2. 2. q. 114. a. 1; q. 109. a. 2; q. 19. a. 11; q. 71. a. 2; C. Gent. l. I. c. 40. n. 3; l. II. c. 7. c. 9. S. Aug., Ep. ad Honor. 140.

Man kann nun die sittliche Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung in doppelter Hinsicht betrachten, objektiv und subjektiv: 1) Die objektive oder materielle Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung besteht in deren Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der sittlichen Ordnung, die Handlung in sich, objektiv betrachtet, unabhängig vom Willen des Handelnden (nicht: „unabhängig vom Handelnden", weil auch dessen Qualitäten mit zur objektiven Moralität gehören, z. B. die copula carnalis bei einem Verheirateten).

2) Die subjektive oder formale Güte oder Schlechtigkeit, d. i. die sittliche Beschaffenheit der Handlung, wie sie vom Handelnden selbst aufgefaßt und von ihm frei gewollt ist (conformitas vel difformitas ipsius voluntatis agentis cum regulis morum).

193 3. Elemente, Prinzipien der Moralität (fontes moralitatis) heißt alles das, woraus die sittliche Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung abgeleitet wird, oder alles dasjenige, woraus im menschlichen Akte eine Beziehung auf die Sittenregel hervorgehen kann. Man zählt deren drei: 1) das Objekt, 2) die Umstände, 3) den Zweck des Handelnden. Sie konstituieren wie die physische, so auch die sittliche Natur des Aktes. Die Moralität ist nämlich zu beurteilen aus der ganzen Willensrichtung, die sich beim Handelnden offenbart. Der Wille aber richtet sich zunächst auf das Objekt, aber nicht in sich, sondern als bekleidet mit gewissen Umständen und als geeignet, auf ein bestimmtes Ziel bezogen zu werden. Soll eine Handlung nun gut sein, so müssen diese drei Momente in ihr dem Sittengesetze konform sein: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 4. ad 3.

4. Objekt, Gegenstand der Handlung ist dasjenige, worum dieselbe sich bewegt (id circa quod actio versatur), oder worin die Willensbetätigung sich zunächst und an und für sich abschließt. Objekt kann sein entweder die Handlung selbst, z. B. lesen, schreiben, aber auch Handlungen anderer oder vergangene eigene Handlungen oder äußere Dinge. Die Objekte können nun sein gut oder schlecht, je nachdem es konform oder difform ist mit den Regeln der Sittlichkeit, daß eine solche Sache oder Person Gegenstand eines solchen Aktes sei, oder indifferent, wenn das Objekt in sich keine Beziehung auf die sittliche Ordnung hat, wenn es auch durch den Willen des Handelnden oder die Umstände eine solche Beziehung erlangen kann. Ein Objekt ist also indifferent, wenn

c. 2. n. 4; De civ. Dei l. 19. c. 23. n. 5; c. 21. n. 2; S. Bern., De divers. serm. 50. n. 3; De gratia et lib. arb. c. 6. n. 17.

es nichts in sich schließt, weswegen man es vernünftigerweise tun oder unterlassen muß. Darum unterscheidet man Gegenstände, die

1) innerlich gut sind (obiecta intrinsecus bona), weil sie nur der einfache Ausdruck der sittlichen Ordnung selbst sind, und zwar

a) absolut gut (secundum se bona), die niemals schlecht werden können, z. B. Gott lieben;

b) bedingt gut (in se bona), die durch Umstände und Zweck schlecht werden können, z. B. Almosen;

2) äußerlich gut (extrinsecus bona), die gut sind, weil geboten, z. B. Enthaltung von Fleischspeisen an sich indifferent, aber gut, weil durch die Kirche vorgeschrieben.

Ebenso: 1) innerlich bös (intrinsecus mala), die ihrer Natur nach der sittlichen Ordnung widersprechen, und zwar

a) absolut schlecht (secundum se mala), die nie gut werden können, z. B. Gott hassen, lästern, einen Meineid schwören;

b) bedingt schlecht (in se mala), die schlecht sind entweder wegen Mangels des Rechtes, z. B. eine fremde Sache hinwegnehmen, einen Menschen töten, oder wegen der damit verbundenen Gefahr, z. B. das Lesen unehrbarer Dinge. Diese Gegenstände können unter Umständen gut werden, wenn nämlich das fehlende Recht eintritt oder übertragen wird oder die Gefahr beseitigt oder aufgewogen wird;

2) äußerlich schlecht (extrinsecus mala), weil verboten.

Die Ausdrücke „äußerlich gut", „äußerlich schlecht" sollen aber nicht eine bloße Legalität oder Illegalität der Handlung bezeichnen, so daß sie für den Handelnden keinen inneren sittlichen Wert oder Unwert hätte, sondern besagen nur, daß die Beziehung auf die sittliche Ordnung erst durch ein Gebot oder Verbot des Obern hergestellt worden ist.

194 Der menschliche Akt empfängt seine Moralität zunächst und primär vom Objekt; denn das Objekt als der nächste Terminus der Willensbewegung gibt dem Akte seine Art, konstituiert seine besondere Wesenheit, macht ihn der Art nach gut oder bös (bonum, malum ex genere); cf. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 2; q. 19. a. 1. S. Alfons n. 36 und 37. Osee 9. 10: Facti sunt abominabiles sicut ea quae dilexerunt.[1] Das Objekt gibt der Handlung die moralitas fundamentalis, die der Handlung so wesentlich inhäriert wie ihr Objekt.

[1] S. Aug. Sermo 311. n. 11: Non faciunt bonos mores, nisi boni amores. Die Liebe aber richtet sich in ihrem Werte nach dem geliebten Gegenstande. S. Aug. Epist. 155 n. 13: Virtus non est, nisi diligere, quod diligendum est.

Darum kann auch eine schlechte Handlung nicht durch Zwecke und Umstände gut werden. Nur wenn das Objekt indifferent ist, dann entnimmt die Handlung ihre sittliche Qualität bloß aus dem Zwecke oder den Umständen. Auf die formelle, subjektive Güte einer Handlung hat jedoch auch das Objekt immer nur insoweit Einfluß, als es selbst in seiner Beziehung zum Sittengesetz erkannt wird, d. h. es entscheidet nicht die materielle, sondern die formelle Güte des Objektes, d. h. die Beziehung, unter welcher der Gegenstand angestrebt wird.

§ 33. Die Umstände.

195 1. Umstände (circumstantiae) sind die besonderen accidentellen Bestimmungen einer Handlung, welche auf die Moralität derselben einen Einfluß haben. Darum sprechen wir hier nicht von den Umständen, welche auf die Moralität der Handlung keinen Einfluß haben, z. B. mit der rechten oder linken Hand stehlen, ebenso nicht von den allgemeinen Umständen, die jedem guten oder bösen Akte eignen, z. B. Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott. Wir besprechen die circumstantiae morales, particulares gegenüber den c. impertinentes, communes. Auch die Umstände sind für die sittliche Qualität der Handlung von Einfluß. Die Umstände können die Handlung vernunftgemäß oder vernunftwidrig machen. Der hl. Thomas erklärt dies also: Wie die natürlichen Dinge nicht ihre ganze Vollkommenheit von ihrer Substanz haben, sondern noch vieles durch die Accidentien gewinnen, so hat auch die Handlung nicht ihre ganze Bedeutung vom Objekte, sondern gewinnt auch noch manches durch Umstände, welche die Accidentien der Handlung sind (1. 2. q. 18. a. 3; q. 7. a. 1; 2. 2. q. 154. a. 1. S. Alf. n. 39. Marc. 12. 43, 44).

2. Die Umstände sind nun teils

1) solche, welche auf die Art der Handlung einen Einfluß haben (c. specificantes), indem sie entweder a) die Art einer Handlung ändern (speciem mutantes), d. i. eine an sich gute Handlung schlecht machen oder umgekehrt, z. B. Heirat eines Priesters, Almosen vom gestohlenen Gut oder die Unkenntnis der Sündhaftigkeit einer Lüge; oder b) eine neue Art hinzufügen (speciem addentes), d. i. zu der im Objekt gegebenen Güte und Schlechtigkeit eine neue hinzufügen, z. B. Unzucht eines Ordensmannes, Diebstahl einer heiligen Sache am heiligen Orte, Fasten zu Ehren eines Heiligen infolge eines Gelübdes

(dreifache sittliche Güte: Abtötung, Verehrung des Heiligen, Erfüllung eines Gelübdes);

2) Umstände, welche die sittliche Güte oder Schlechtigkeit einer Handlung mehren oder mindern (c. augentes, minuentes, c. aggravantes), z. B. eine größere oder geringere Summe beim Almosen, eine Feindschaft, die einen Tag, einen Monat, ein Jahr lang dauert;

3) Umstände, die eine läßliche Sünde zu einer Todsünde machen oder umgekehrt (in aliam speciem theologicam transferentes), z. B. eine Lüge, die schweren Schaden anrichtet, eine schwere Ehrabschneidung aus Übereilung.

Umstände, welche die Art der sittlichen Güte oder Schlechtigkeit beeinflussen, sind vorzüglich Qualitätsumstände. Umstände, welche die sittliche Güte oder Schlechtigkeit mehren oder mindern, sind vorzüglich Quantitätsumstände; Qualitätsumstände nur, wenn dadurch das eigentliche Objekt der Handlung gemehrt wird, z. B. üble Nachrede von einer hochangesehenen Person; Bestehlung eines Armen. Schindler Bd. I. S. 112.

3. Bedeutung des äußeren Aktes. Es wird hier die Frage auf- 196
geworfen, ob der äußere Akt (actus externus) die Güte oder Schlechtigkeit der Handlung (actus internus) erhöht:

1) An und für sich fügt der äußere Akt der inneren Handlung nichts an sittlichem Wert oder Unwert bei.

Denn der äußere Akt ist entweder der Gegenstand oder die Wirkung oder die Ausführung des inneren Aktes. Ist er dessen Objekt, dann ist er nichts Verschiedenes; cf. S. Th. 1. 2. q. 20. a. 3: Actus enim voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem; ex materiali autem et formali fit unum: ergo una est bonitas actus exterioris et interioris. Ist der äußere Akt aber nur Wirkung oder Ausführung des inneren Aktes, dann hat er für sich gar keine sittliche Qualität, sondern ist gut oder schlecht nur denominative, d. i. nach dem inneren Akte als seiner Ursache. Es empfängt also der äußere Akt seinen ganzen sittlichen Wert vom inneren, also kann er für sich keinen besonderen, vom inneren getrennten Wert haben. Wenn der Mensch einen wirksamen Willen hat, eine Handlung auszuführen, hat er alles getan, was von seiner Seite zur Vollbringung des Aktes gehört, ob sich nun der Ausführung ein Hindernis entgegenstellt oder nicht. Gen. 22. 16: Quia non pepercisti filio tuo, spricht Gott durch den Engel zu Abraham, obwohl er den Sohn wirklich geschont hat. Matth. 5. 28: Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam moechatus est eam in corde suo. S. Aug., in Ps. 57. n. 4: Quidquid vis et non potes, factum Deus computat. S. Thomas, in 2. dist. 40. q. 1. a. 3: Tantum

meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud.

2) Per accidens aber mehrt in der Regel der äußere Akt den inneren Wert oder Unwert der Handlung, und zwar

a) weil der innere Akt ausgedehnt und vervielfältigt wird (quoad extensionem et numerum) bis zur Vollendung eines Werkes, das nicht sogleich gesetzt wird, z. B. der Vorsatz, morgen einen Kranken zu besuchen und zu unterstützen, oder einen Mord zu begehen, woran man aber heute schon öfters denkt;

b) weil der innere Akt intensiver wird wegen der Schwierigkeit, langen Dauer des Werkes, wegen der Lust am Bösen (quoad intensionem); z. B. für Christus leiden wollen und wirklich den Martertod oder eine schmerzliche Krankheit ertragen; die Begierde nach einer Unzuchtssünde und diese selbst;

c) weil aus dem äußeren Akte nicht selten Erbauung oder Ärgernis des Nächsten folgt (quoad specificationem), wodurch eine neue sittliche Qualität hinzutritt;

d) weil endlich mit bestimmten äußeren Akten nach Gottes Willen auch ein bestimmter accidenteller Lohn verbunden ist, die aureola; so die aureola virginum für die bewahrte Jungfräulichkeit (victoria de carne), die aureola martyrum für den Martertod (victoria de mundo) und die aureola doctorum für Ausübung des kirchlichen Lehramtes (victoria de diabolo); cf. Benedict. XIV., De servorum Dei beatif. et canoniz. l. III. c. 15. n. 5.

Dies ist die gemeinsame Lehre der Theologen, des hl. Thomas (1. 2. q. 20. a. 3, 4), hl. Bonaventura (in 2. dist. 40. a. 2. q. 3; a. 2. q. 1), hl. Alfons (n. 40), Suarez u. a. gegen die Scotisten, welche lehren, der äußere Akt habe einen vom inneren verschiedenen sittlichen Wert und mehre an sich die sittliche Güte oder Schlechtigkeit des inneren Aktes. Die Lehre der Theologen von der aureola beweist nichts gegen unseren Satz (sub 1); denn diese ist ein privilegierter Lohn, welcher an das äußere Werk geknüpft ist, in ähnlicher Weise wie die Wirkung der Sakramente ex opere operato an das äußere Zeichen oder die Gewinnung eines Ablasses an das vom Papste bestimmte Werk. — Daß in der Beichte auch der äußere Akt mit angegeben werden muß, hat seinen Grund darin, daß eben der Akt, wie er besteht aus Materie und Form, Gegenstand der Beichte ist, abgesehen von den anderen oben berührten Punkten. Außerdem fällt ja sehr oft auch der äußere Akt unter das Gebot oder Verbot. Die Sünde hat gerade im äußeren Akte ihre vollendete Spezies.

197 4. Die Umstände, welche den Wert der Handlung beeinflussen können, sind enthalten in dem bekannten Verse Ciceros:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Sie zerfallen in drei Klassen:

1) solche, welche die Ursache betreffen, und zwar a) die bewirkende Ursache: quis?, z. B. ob Priester oder Laie, ob gebunden durch ein Gelübde, ob verheiratet oder ledig, ob blutsverwandt bei Unkeuschheitssünden; oder innerhalb der nämlichen Art, ob ein König sich demütigt, ob ein Gelehrter oder Ungelehrter sündigt; b) die werkzeugliche Ursache: quibus auxiliis?, ob jemand selbst oder durch andere (mandantes oder exequentes), ob er unter Anwendung abergläubischer Mittel etwas getan; c) die Endursache: cur?, der mit der Handlung äußerlich verknüpfte Zweck, z. B. ein Mord, um zu rauben;

2) Umstände, welche den Gegenstand der Handlung betreffen: quid?, die besondere Beschaffenheit, das Maß desselben, z. B. beim Diebstahl eine heilige Sache, eine bedeutende Summe, die Folgen der Handlung, ferner die besonderen Verhältnisse oder Qualitäten der Personen, welche von der Handlung berührt werden, z. B. Beraubung von Armen, Mißhandlung der Eltern;

3) Umstände, welche die innere Beschaffenheit und den Verlauf der Handlung betreffen: quomodo?, die inneren Motive und geistige Verfassung des Handelnden, ob mit voller oder nur teilweiser Aufmerksamkeit, ob aus Bosheit oder Leichtsinn, aus Übereilung oder Vorbedacht, aus Unwissenheit oder Furcht; hierher gehört auch die Zeitdauer, ob kurze oder lange Zeit; ferner die Umstände der Zeit und des Ortes, quando?, ubi?, z. B. knechtliche Arbeiten am Sonntage, im geheimen, öffentlich.

Über die Frage, wieweit ein sündhafter Umstand die Güte der Handlung beeinträchtigt, siehe unten S. 200 n. 203.

§ 34. Der Zweck einer Handlung.

1. Unter Zweck (finis) versteht man dasjenige, weswegen (cuius causa) etwas geschieht, oder ein Gut, welches durch seine eigene Kraft die Bewegung des Begehrungsvermögens hervorruft; die Absicht (intentio) ist die Hinordnung der Handlung auf den Zweck. Den Zweck teilt man ein in: 1) finis qui (cuius), materialis, obiectivus die erstrebte Sache, finis quo, formalis die Erlangung der Sache, finis cui die Person, für welche man etwas will; 198

2) finis operis s. intrinsecus, essentialis, proximus, welchen die Handlung ihrer Natur nach, unabhängig vom Handelnden, anstrebt, f. operantis, extrinsecus, accidentalis, intentio, motivum, auf

welchen das Werk in entfernter, mittelbarer Weise durch die Intention des Handelnden hingeordnet ist, z. B. die Unterstützung des Armen ist innerer Zweck, Genugtuung für die Sünden äußerer Zweck des Almosens. Der f. operis kann vom Handelnden nie ganz ausgeschlossen werden, wenn er nur die Natur seiner Handlung kennt;

3) f. adaequatus s. totalis, der allein auf die Handlung Einfluß übt, und f. inadaequatus s. partialis, der mit anderen Einfluß hat. Die verschiedenen Zwecke sind entweder a) aeque principales, wenn beide in gleicher Weise Einfluß üben, keiner für sich genügt, oder b) der eine ist f. primarius (causa motiva), der für sich zur Handlung genügen würde, die zureichende Ursache der Handlung ist; f. secundarius (c. impulsiva), um deswillen die Handlung leichter, lieber gesetzt wird, obgleich sie auch ohne ihn zustande käme; z. B. für den Prediger ist primärer Zweck das Lob Gottes, wenn er vielleicht auch sekundär seinen Ruhm als Kanzelredner anstrebt. Es kann aber einen doppelten f. primarius geben, so daß jeder für sich genügen würde, die Handlung hervorzurufen, z. B. ein Bauer geht in die Stadt, um seine Geschäfte zu besorgen, aber auch um einer besonderen Feier beizuwohnen;

4) f. ultimus, worin der Wille ruht, und f. intermedius, der auf einen anderen Zweck hingeordnet ist oder welcher beim Vollzug einer Handlung durch die im einzelnen verwendeten Mittel erreicht werden soll. Weiter unterscheidet man f. ultimus secundum quid s. negative, worin die Handlung als solche ihren Abschluß findet, womit jedoch ein weiterer, höherer Zweck der Handlung oder des Handelnden nicht ausgeschlossen ist, und f. ultimus simpliciter oder positive, welcher jeden anderen Zweck ausschließt.

199 Die Intention ist

1) actualis, wenn sie mit unmittelbarer Beziehung auf die Handlung erweckt wird und diese ins Werk setzt, directa, exercita, wenn man die Handlung mit Bewußtsein setzt, reflexa, wenn man sich seiner Intention bewußt wird;

2) virtualis, die einmal erweckte Intention, die noch in einem actus humanus als in ihrer Wirkung fortdauert;

3) habitualis, die, einmal erweckt, nicht widerrufen wurde, aber auch nicht in einem actus humanus fortdauert, z. B. die Intention, vermöge deren jemand im Schlafe, in der Bewußtlosigkeit, Trunkenheit eine vorherbeschlossene Handlung ausführt;

4) interpretativa, die nicht vorhanden war und nicht vorhanden ist, aber erweckt würde, wenn man sich seiner Handlung bewußt wäre.

2. Der Zweck einer Handlung oder die Absicht des Handelnden 200
berührt den sittlichen Wert der Handlung unmittelbar; denn der Zweck ist es, auf den vor allem der Wille sich richtet, und um deswillen er das Objekt will. Das Objekt verhält sich zum Zwecke wie das Materielle zum Formellen. Er ist das Formalobjekt des Willens (S. Th. l. 2. q. 12. a. 4. et ad 2). Der Zweck ist es, welcher die allgemeine, potentielle Tendenz des Willens nach dem Guten auf dieses bestimmte Objekt hinlenkt und aktuell hervorruft. Finis primum in intentione, ultimum in executione.[1]

So hängt also die sittliche Qualität der Handlung in hervorragender Weise vom Zwecke ab (Matth. 6. 22, 23).[2] Es kann nun:

1) im Handelnden finis operis und operantis, der innere und äußere Zweck, zusammenfallen oder nicht; im letzteren Falle gewinnt die Handlung von der Absicht des Handelnden einen Wert, der nicht schon in ihrem Objekte (obiectum materiale im Gegensatze zum obiectum formale, dem Zwecke) liegt.

2) Eine an sich gute Handlung wird durch den schlechten Zweck formal schlecht; denn man will hier das Gute sub ratione mali (1. 2. q. 18. a. 6; q. 19. a. 7. ad 2). Doch kontrahiert der Handelnde, wenn das Objekt und die Umstände gut sind, nur die Schlechtigkeit des Zweckes, außer wenn aus dem Objekte wegen seiner Verwendung zu einem solchen Zwecke eine neue Spezies, wie etwa des Sakrilegiums, hinzukommt; z. B. es würde jemand bloß aus Eitelkeit die Sakramente empfangen; in diesem Falle ist nicht bloß die läßliche Sünde der Eitelkeit, sondern auch die schwere Sünde sakrilegischen Sakramentenempfanges gegeben. Jedoch kann ein leicht sündhafter Zweck auch nur der Anlaß

[1] S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. ad 1. Finis comparatur ad actum ut principium vel terminus (als principium, wo es sich um eine actio, als terminus, wo es sich um eine passio handelt) 1. 2. q. 1. a. 3. ad 1; 2. 2. q. 110. a. 1; 1. 2. q. 18. a. 4. 6. 7. Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhaeret actioni. 1. 2. q. 18. a. 4. ad 2. Wenn es auch heißt: Obiectum specificat actum, so ist eben der Zweck obiectum voluntatis. Darum sagt auch S. Gregor. M., Moral. l. 28. c. 11. n. 30: Bases animae intentiones suae.

[2] Der Vorwurf des „Intentionalismus" sollte von denen nicht erhoben werden, welche fortwährend die katholische Werkheiligkeit anklagen.

einer Handlung sein, z. B. Eitelkeit beim Empfang der Sakramente, während die Handlung selbst auf den gebührenden Zweck hingeordnet wird; in diesem Falle ist die Handlung gut, nur wird auch eine läßliche Sünde wegen des sündhaften Anlasses begangen.

201 3) Eine an sich schlechte Handlung wird durch den guten Zweck nicht gut. Rom. 3. 8: Et non (sicut blasphemamur et sicut aiunt quidam nos dicere) faciamus mala, ut veniant bona; ibid. 6. 1. S. Alf. l. c. n. 38. S. Aug., De mendac. c. 21. n. 42: Ad sempiternam salutem nullus ducendus est opitulante mendacio.

Wo man einen guten Zweck durch schlechte Mittel erreichen will, vergißt man, daß nur das Gute dauernd nützlich sein, durch das Schlechte nie ein wahrer Nutzen erreicht werden kann. Dies gilt besonders, wo es sich um die Zwecke der Religion und der Kirche handelt, aber auch für die Staatsmoral. Der Satz, der Zweck heilige das Mittel, geht von der Anschauung aus, daß Gott im Naturgesetz dispensieren könne. Denn wenn Gott dispensieren kann, kann man diese Dispens auch präsumieren, wo es sich nur um die Erlaubtheit handelt.[1]

Per accidens aber kann doch der gute Zweck das schlechte Mittel heiligen: a) wenn jemand in unüberwindlichem Irrtum die Anwendung eines solchen Mittels für erlaubt hält, b) bei positiven Geboten kann der gute Zweck vollständig die Übertretung entschuldigen, weil diese Gebote nicht mit großem Nachteil verpflichten, z. B. die große Not entschuldigt die knechtliche Arbeit am Sonntag, c) in der Regel aber mindert der gute Zweck die Sündhaftigkeit der Handlung, wenigstens da, wo der gute Zweck um seiner selbst willen geliebt wird; denn es verrät geringere Bosheit, das schlechte Mittel zu einem guten Zwecke als es um seiner selbst willen zu wählen.[2] Es kann aber auch sein, daß der gute Zweck die Schlechtigkeit der Handlung nicht mindert, sondern eher mehrt wegen des inneren Widerspruchs, ein solches Mittel auf den guten Zweck hinzuordnen, z. B. durch Unzucht Gott ehren wollen.

4) Wo das Objekt gut ist und gut die Absicht, hat die Handlung eine doppelte Güte (wenn die Intention auf diese doppelte Güte sich

[1] Der gegen die „jesuitische" Moral erhobene Vorwurf, sie lehre, daß der gute Zweck das schlechte Mittel heilige, beruht auf der Mißdeutung des bei Busenbaum u. a. vorkommenden Satzes: „Wem der Zweck erlaubt ist, dem sind auch die Mittel erlaubt", der kein moralisches, sondern ein logisches Prinzip enthält, oder auf mißbräuchlicher Deutung einzelner bestrittener Lösungen von Gewissensfällen.

[2] S. Aug., C. mendac. c. 8. n. 19. S. Bernard., De praec. et disp. c. 7. n. 13.

richtet; cf. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 4. 6. 7; S. Alf. n. 38), z. B. Almosen geben, um für die Sünden genugzutun. Dasselbe gilt von einem sündhaften Zwecke für die Schlechtigkeit der Handlung, z. B. stehlen, um sich zu berauschen oder seine Konkubine zu ernähren.[1]

5) Wo das Objekt indifferent ist, wird die Handlung gut oder schlecht je nach dem Zwecke, z. B. Spazierengehen, um sich zu erholen oder um seine Kleiderpracht zu zeigen.

Die Heiligung des indifferenten Objektes kann aber nicht direkt durch den höchsten Zweck erfolgen; die Handlung muß erst durch einen mittelbaren vernünftigen Zweck geheiligt werden, z. B. ich kann nicht sagen: ich trinke Gott zu Ehren Wein.

Der gute Zweck kann aber nicht bloß solche Objekte heiligen, die wegen ihrer Natur immer indifferent bleiben, sondern auch solche, welche bedingt schlecht sind, unter gewöhnlichen Umständen als schlecht erscheinen, wenn sie nur nicht innerlich absolut schlecht sind, z. B. materielle Mitwirkung zur Sünde, Mentalreservation, Tötung eines Menschen in der Notwehr, Selbstverstümmelung, um sich das Leben zu retten.

6) Hat man sich mehrere Zwecke bei einer Handlung gesetzt, so 202
kommt es darauf an, wie der Hauptzweck (finis primarius) ist:

a) Ist der Hauptzweck schlecht, wenn auch nur läßlich, so wird die ganze Handlung schlecht.

b) Ist der Hauptzweck gut und der Nebenzweck schlecht, so wird die Güte der Handlung nur gemindert; z. B. predigen zu Gottes Ehre, wobei sich eitle Selbstgefälligkeit einschleicht.

Besser kann man vielleicht sagen: wir haben in dem einen physischen Akte zwei moralische Handlungen, eine gute und daneben eine sündhafte wegen des schlechten Nebenzweckes. Die gute Handlung verliert dadurch ihre Verdienstlichkeit nicht. So die mildere Ansicht gegen einige Strengere. Der Grund liegt darin, weil es sonst fast gar keine guten Werke geben würde, da der Mensch selten ganz frei ist von jeder Eigensucht, Selbstgefälligkeit usw.[2]

[1] Wer stiehlt, um Ehebruch zu treiben, ist (nach einem schon von Aristoteles gewählten Beispiele) zwar mehr Ehebrecher als Dieb; aber er ist doch auch Dieb. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 6. Wer stiehlt, um Ehebruch zu treiben, ist mehr Ehebrecher als Dieb; denn zunächst beabsichtigt er den Ehebruch, zu dem er den Diebstahl als Mittel benützt; die Handlung selbst aber ist mehr Diebstahl als Ehebruch. Ebenso wer Almosen gibt als Werk der Genugtuung, ist mehr gerecht als barmherzig; das Werk aber ist mehr Barmherzigkeit als Gerechtigkeit. Denn die Handlung empfängt vom Objekt ihre primäre und wesentliche sittliche Beschaffenheit.

[2] S. Gregor. M., l. 35. Moral. c. 20. n. 49: Saepe enim intentionem nostram, dum ante Dei oculos recte incipitur, occulte subiuncta, et eam velut

Nur wo der Nebenzweck schwer sündhaft ist, wird die sittliche Güte der ganzen Handlung derart hinweggenommen, daß sie ihre ganze Verdienstlichkeit verliert, z. B ein Almosen, hauptsächlich gegeben, um eine arme Person zu unterstützen, aber auch mit der Nebenabsicht, sie zur Unkeuschheit zu verführen.

203 7) Analog verhält es sich, wenn zum guten Objekte ein schwer oder läßlich sündhafter Umstand hinzukommt. Ein schwer sündhafter Umstand benimmt der Handlung alle Güte und Verdienstlichkeit, z. B. eine schweres Ärgernis gebende Nachlässigkeit bei Zelebration der hl. Messe, Zelebration in der Todsünde; nicht so ein läßlich sündhafter Umstand, wenigstens wenn er ein äußerer ist, z. B. Spendung der Sakramente in einiger freiwilligen Zerstreuung. Es kann aber der Umstand der Handlung so innerlich sein, daß er mit der Handlung selbst identifiziert wird, wie seine Intensivität, z. B. Ausgelassenheit der Freude über eine erlaubte Sache, oder seine Dauer, z. B. zu langes Schlafen, oder daß er mit dem Objekte betreffs seiner Moralität gleichgestellt oder dessen letzte Bestimmung ist, z. B. Almosengeben eines Ordensmannes gegen das Verbot des Oberen. Hier wird die ganze Handlung schlecht, auch wenn das Gebot nur unter läßlicher Sünde verpflichtet.

204 3. Gibt es indifferente Akte?

Die Scotisten behaupteten, es könne Handlungen geben, die von dem Menschen gesetzt werden, ohne daß er dabei einen sittlichen Wert oder Unwert inkurriere. Dies müsse man von der göttlichen Milde annehmen, daß Gott der armseligen, in fortwährender Zerstreuung lebenden Natur keine solche Last auflege, daß alle Handlungen auf ihn bezogen werden müssen. Was Scotus selbst gelehrt hat, ist zweifelhaft (in 2. dist. 41). Suarez (1. 2. tr. 3. disp. 9. sect. 1. n. 2; sect. 3. n. 1) behauptet, er habe geleugnet, daß es indifferente Akte gebe in specie, habe sie aber zugelassen in individuo; Vasquez (1. 2. disp. 217. c. 1. n. 5) meint, er habe die Indifferenz nur gelehrt mit Beziehung auf das ewige Leben, nicht aber betreffs der moralischen Güte. Ähnlich hat man auch dem heil. Bonaventura die Lehre zugeschrieben, es gebe individuell indifferente Akte (S. Bonav., in 2. d. 41. a. 1. q. 3), während andere sagen, daß er indifferente Akte behauptet habe nur für das ewige Leben. Die Thomisten dagegen verneinten die Indifferenz der individuellen Handlungen.

Man hat die sittliche Indifferenz besonders behauptet a) von den

---

in itinere comprehendens, intentio humanae laudis assequitur. Sicut pro necessitate quidem cibus sumitur, sed in ipso esu, dum furtim gula subrepit, edendi delectatio permiscetur. S. Th. 1. 2. q. 18. a. 3.

Akten, welche zur bequemen Lebensführung dienen, soweit unsere Intention dabei stehen bleibt;

Z. B. essen, trinken, rauchen, schnupfen, schlafen. Die Frage ist also konkret: ich esse, trinke, schlafe, eben weil es mir schmeckt oder mir wohl tut, ohne daß ich dabei eines höheren Zweckes gedenke; das kann doch nicht gleich Sünde sein, sonst würden die Sünden ins Unendliche vermehrt; aber auch nicht gut, sonst könnte ich mir damit auch ein Verdienst erwerben;

b) von der freiwilligen Unterlassung oder dem Nichtwollen eines besseren Werkes;

Z. B. ich fühle mich angeregt, ein Almosen zu geben, in die Kirche zu gehen, in einen Orden einzutreten, tue es aber nicht; das kann nicht Sünde sein, denn ich bin dazu nicht verpflichtet; nicht etwas Gutes, sonst könnte ich mir dadurch ein Verdienst erwerben, daß ich nicht Almosen gebe usw.

c) Wenigstens gebe es praktisch indifferente Akte, wenn jemand, auf die Probabilität dieser Ansicht gestützt, dergleichen Akte übe.

So behaupten die Salmanticenser (tr. 11. disp. 7. dub. 2. § IV. mit Valentia, Suarez u. a. gegen Medina), daß per accidens einige indifferente Akte in individuo zugelassen werden könnten, welche, wenn auch materiell schlecht, formell keine sittliche Güte oder Schlechtigkeit haben, wenn nämlich jemand aus unüberwindlicher Unwissenheit es nicht für unerlaubt hält, wegen eines indifferenten Zweckes oder ohne einen vernünftigen sittlichen Zweck zu handeln.

Man kann nun einen Akt betrachten abstrakt oder in specie und 205
konkret oder in individuo, und es gelten folgende Sätze:

1) Es steht dogmatisch fest, daß nicht alle Handlungen, auch bloß abstrakt betrachtet, indifferent sind. Es gibt solche Handlungen, welche absolut gut oder schlecht sind, abgesehen von ihrer wirklichen Vollbringung oder Unterlassung.

2) Es ist gewiß, daß es indifferente Akte gibt in specie, d. i. nach ihrem Objekt betrachtet, und in abstracto, d. i. abgesehen von Zweck und Umständen; denn es gibt gewisse Handlungen, die ihrem Objekt nach der Vernunftordnung weder konform, noch difform sind, also auch weder gut, noch bös, z. B. spazieren gehen, Blumen pflücken (S. Th. 1. 2. q. 18. a. 8).

3) Die sententia communior mit dem hl. Thomas und dem hl. Alfons (n. 41—44) leugnet, daß es in individuo und in concreto indifferente Akte gebe. Dies gilt jedoch a) nur vom actus humanus, nicht vom actus hominis, b) zunächst nur von der natürlichen Güte, nicht von der übernatürlichen Güte und Verdienstlichkeit;

denn, theoretisch gesprochen, wäre es möglich, daß ein Akt zwar natürlich gut, übernatürlich aber weder gut noch schlecht, weder verdienstlich noch mißverdienstlich sei. Ob es aber auch in concreto einen Akt gibt, der nur natürlich gut ist? Da Gott demjenigen, der das Seinige tut, mit seiner Gnade nie fehlt, so ist wohl in concreto, wenigstens beim Gläubigen, jeder Akt auch übernatürlich gut, und wenn im Stande der heiligmachenden Gnade gewirkt, auch verdienstlich (S. Th. in 2. sent. dist. 40. q. 1. a. 5).

206 Daß es keine indifferenten Akte gibt in individuo, ergibt sich aus folgender Beweisführung: 1) Jeder actus humanus muß einen Zweck haben, weil der Mensch überlegterweise nicht ohne Zweck handeln kann (S. Th. 1. 2. q. 1. a. 1. a. 2). Dieser Zweck ist entweder ein vernünftiger, d. i. ein sittlich guter oder nicht; im ersten Falle ist die Handlung gut, im zweiten schlecht; denn es widerspricht der vernünftigen Natur des Menschen, ohne vernünftigen Zweck zu handeln.[1]

Den Einwand, der Mensch könne ja auch einen indifferenten Zweck anstreben, und dann sei die Handlung indifferent, widerlegen wir also: Jeder Zweck muß ein Gut sein; dieses Gut ist entweder ein wirkliches, sittliches Gut (bonum verum, honestum) oder ein sinnliches Gut (bonum delectabile, apparens). Bloß um eines scheinbaren, sinnlichen Gutes willen handeln ist schlecht, weil der vernünftigen Natur des Menschen zuwider; um eines wahren, sittlichen Gutes willen handeln ist gut.

2) Die Majestät Gottes fordert, daß alles kontingente Sein, wie es von Gott abhängt, als erster Ursache, so auch auf ihn bezogen werde, als letztes Ziel. Dies gilt nicht bloß von den Entitäten der physischen, sondern auch der moralischen Ordnung. Wo aber das Objekt indifferent ist, kann ein actus humanus auf das letzte Ziel nur bezogen werden durch den Zweck des Handelnden. Wird diese Beziehung ausgeschlossen, so ist die Handlung gerade dadurch ungeordnet, d. i. schlecht.

Der Einwand, daß damit sich die Sünden ins Ungemessene vermehren, widerlegt sich einmal durch die Unterscheidung von actus humanus und actus hominis. Die actus hominis haben in sich keine sittliche Qualität, weil ohne Überlegung gesetzt, und doch können und sollen auch sie (durch den Akt der Liebe) auf Gott hingeordnet werden und haben dann denominative eine sittliche Güte. Ferner widerlegt sich dieser Einwand dadurch, daß die Beziehung auf einen vernünftigen, sittlich guten Zweck keine *formale* zu sein braucht, sondern die *virtuelle* Beziehung genügt. — Darum ist auch nur scheinbar die Ansicht der Scotisten die mildere, die des heil. Thomas die strengere; denn der hl. Thomas erklärt gerade jene Handlungen schon als sittlich gut, welche die Scotisten nur indifferent nennen.

[1] S. Th. 1. 2. q. 18. a. 9.

Ein anderer Einwand ist, die Leugnung der Indifferenz widerspreche der allgemeinen Anschauung der Menschen; es gibt Handlungen, die niemand für gut oder schlecht halten wird, z. B. sich den Bart streichen, schnupfen. Denn sind sie schlecht, dann sind sie Gegenstand der Beichte, niemand aber beichtet sie; sind sie gut, dann wären sie auch verdienstlich. — Aber diese Handlungen sind meistens unüberlegt; werden sie aber überlegt gesetzt, dann sind sie entweder ohne vernünftigen Zweck, und dann haben sie eine wenn auch noch so geringe Sündhaftigkeit, über welche man sich in der Beichte wenigstens im allgemeinen anklagen kann — müßige Gedanken, Worte, Werke; oder sie werden zu einem guten Zwecke gesetzt, dann sind sie gut und können verdienstlich werden, wie ganz gewiß Christus auch durch die geringste Bewegung seines Körpers, durch die geringste auf die Pflege des Körpers bezügliche Handlung verdient hat.

Ein weiterer Einwand ist, durch diese Lehre schwinde der Unterschied von Rat und Gebot. Denn eine geratene gute Handlung positiv nicht wollen, könne doch nicht gut oder verdienstlich sein; da es aber indifferente Handlungen nicht gebe, so müsse der Akt des Nichtwollens (actus nolitionis) schlecht sein, es erscheinen also alle diese Handlungen als geboten. Darauf ist zu erwidern: Der actus nolitionis hat seine Moralität einmal aus dem Objekte, das er flieht, und vorzüglich aus dem Gute, wegen dessen er sich vom Objekte abwendet. Vom besseren Gute als solchem sich abwenden ist unmöglich; vom besseren Gute sich abwenden wegen der in dieser Zurückweisung selbst liegenden Lust, die höchste Verkehrtheit. Allein regelmäßig wird ein höheres Gut zurückgewiesen, entweder um die Arbeit, Unbequemlichkeit zu vermeiden, oder um seine Freiheit zu wahren. Ersteres heißt Ruhe, Bequemlichkeit suchen; geschieht dies innerhalb der rechten Grenzen der Sorge für den Leib, so ist es gut, zumal wenn man der eigenen Kraft nicht traut, enthält aber immer eine Unvollkommenheit; geschieht dies nicht innerhalb der rechten Grenzen, dann ist die Handlung sittlich schlecht, aber nicht eigentlich der actus nolitionis, sondern die causa nolitionis. —

Will jemand seine Freiheit wahren, so heißt das entweder: er will sich vor einem allzustrengen Gewissen bewahren oder die Gefahr vermeiden, die er bei Ausführung seines Vorsatzes voraussieht, und das ist gut (wenn er auch davor sich hüten und doch das höhere Gut wählen könnte); oder er will bloß nach seiner Willkür oder nach seiner sinnlichen Neigung über seine Akte disponieren, und das ist moralisch schlecht. — Übrigens setzt der Mensch regelmäßig gar keinen positiven Akt des Nichtwollens, sondern um eines niederen Gutes willen unterläßt er das Streben nach dem höheren Gute. Der Einwand aber, man könne doch unmöglich *durch* das Nichtwollen eines höheren Gutes verdienen, fällt in sich zusammen, weil man nicht *durch* das Nichtwollen, sondern *bei* dem Nichtwollen des höheren Gutes *durch* das Anstreben eines anderen Gutes verdient. (Vgl. hierüber Lehmkuhl I. n. 40.)

Darum sind selbst jene Akte nicht indifferent, welche jemand, gestützt auf die Probabilität der Gegenansicht oder aus unüberwindlicher Unwissenheit, auf einen indifferenten Zweck hinordnet. Denn wenn sie überlegt sind, so will er sie eben tun, weil sie erlaubt sind; oder mit anderen Worten: er will seine Freiheit gebrauchen, und dann kehrt die obige Beweisführung wieder.

II. Abschnitt.

Die Lehre von der Sünde.

§ 35. Begriff, Einteilung der Sünde.

207 1. Unter Sünde (peccatum)[1] versteht man jede Handlung, welche dem göttlichen Willen, d. i. dem Sittengesetz, widerspricht, oder die freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes (1. Ioan. 3. 4; griechisch *ἀνομία*). S. Aug., De cons. Evang. l. 2. c. 4. n. 13: Peccatum est transgressio legis (sc. divinae); oder: Die Sünde ist die Abwendung des Willens von Gott und die Hinwendung zur Kreatur: Aversio a Deo et conversio ad creaturam (Cf. S. Th. 2. 2. q. 162. a. 6). In jeder Sünde liegt nämlich eine Abwendung von Gott, dem höchsten, unwandelbaren Gute, aber nicht insofern er das höchste, unwandelbare Gut ist, sondern insofern der Mensch das geschaffene, wandelbare Gut gegen den Willen Gottes liebt. Darum ist nach Thomas die Hinwendung zur Kreatur das Materielle, die Abwendung von Gott das Formelle an der Sünde.[2] Daher auch jene andere Definition des heil. Augustinus (C. Faustum l. 22. c. 27): Peccatum est dictum vel factum vel concupitum aliquid contra legem aeternam. Aus dieser Definition ergibt sich

1) das Materielle der Sünde, ein innerer oder äußerer Akt (dictum vel factum vel concupitum), und zwar fällt darunter auch die Unterlassung (S. Th. 1. 2. q. 71. a. 6. ad 1);

[1] Peccatum im weiteren Sinne ist actus carens ordine debito. Nun gibt es dreierlei Tätigkeiten: Tätigkeiten der Natur, der Kunst, des freien Willens bezüglich des Zieles, und so auch ein peccatum naturae, artis, moris.

[2] S. Aug., De civ. Dei l. 12. c. 6: Cum se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala, non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio; id. De div. qu. 83. q. 30: Omnis humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui.

2) das Formelle der Sünde; der frei gewollte Widerspruch gegen das göttliche Gesetz oder die rechte Vernunft; die Sünde ist

a) ein Widerspruch gegen die Sittenregel; nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 71. a. 6. ad 5) ist die Sündhaftigkeit einer Handlung mehr aus ihrem Widerspruch gegen das göttliche Gesetz als gegen die rechte Vernunft abzuleiten, schon deswegen, weil uns das göttliche Gesetz in vielem regelt, was über die rechte Vernunft hinausliegt; b) dieser Widerspruch muß von der Freiheit gewollt sein; darum 1. 2. q. 80. a. 1: Sola voluntas hominis est directe causa peccati eius und 1. 2. q. 77. a. 6: Peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii. Daraus ergibt sich:

1) Jede Sünde ist eine Übertretung des göttlichen Gesetzes, mag sich nun der materielle Akt zunächst gegen das natürliche oder ein positives Gesetz richten, weil jedes Gesetz ein Ausfluß des göttlichen Gesetzes ist. Daher in der Hl. Schrift der Ausdruck praevaricatio. Ps. 118. 119; Isai. 24. 16; Ezech. 18. 24; Rom. 2. 23; 4. 15.

2) Die Sünde ist nichts Wesenhaftes; denn ihr Wesen könnte sie nur von Gott haben; aber auch nicht ein bloßes Nichts, sondern ein Akt, der die ihm gebührende Ordnung nicht hat. S. Th. 1. 2. q. 72. a. 1. ad 2: Peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Sie ist auch nicht bloß der Durchgangspunkt zum Guten, das Gute in Potenz, wie Aristoteles (Metaph. l. III. c. 4) meint.

3) Die Sünde ist eine Unordnung, weil der Mensch ein wandelbares Gut unordentlich begehrt; dies tut er aber deswegen, weil er sich selbst unordentlich liebt. (S. Th. 1. 2. q. 77. a. 4 und q. 72. a. 2.)

4) Darum ist die Sünde keine bloße Negation, der einfache Mangel eines Guten, sondern Privation, der Mangel eines Guten, das vorhanden sein soll; denn privatio est absentia formae cum aptitudine materiae ad illam.

5) Die Sünde ist corruptio naturae, contra naturam; denn die Natur des Menschen und die ganze Schöpfung ist schon ihrem Wesen nach auf Gott hingerichtet, aus welcher Ordnung sie durch die Sünde verdrängt wird.[1] Darum ist die Sünde auch Selbsthaß (odium sui), Ps.

[1] S. Ambr., De officiis l. 3. c. 4. n. 28: Nam si honestas secundum naturam, ... turpitudo utique contraria est. S. Aug., C. Faust. l. 26. c. 3: Nec ipse homo contra naturam quidquam facit, nisi cum peccat, qui tamen supplicio redigitur ad naturam. S. Th. 1. 2. q. 71. a. 2.

10. 6; Tob. 12. 10, darum auch Unvernunft, Torheit, Ps. 68. 6; 48. 11; 13. 1, 2; Sap. 5. 6—15; Threni 4. 14; Marc. 8. 36.

6) Jede Sünde ist eine Beleidigung Gottes (offensa Dei), Num. 27. 14; Deut. 7. 25; Ecclus. 34. 20; Phil. 1. 10; Iac. 2. 10; 3. 2, insofern wir ihm die schuldige Ehre versagen (Rom. 1. 20, 21), und insofern wir dadurch in ein unrichtiges, feindseliges Verhältnis zu Gott kommen, weil seine unveränderliche Heiligkeit die Sünde und den Sünder, insofern er sie liebt, verabscheuen muß, er darum als der Beleidigte, als unser Feind uns gegenübersteht. Der Ausdruck ist also nicht (mit Linsenmann, M.-Th., S. 153. 154) als bloßer Anthropomorphismus zu bezeichnen; denn wenn die Sünde auch keine Veränderung in Gott hervorzubringen vermag, so bringt sie doch eine Veränderung in unserem Verhältnis zu ihm hervor. Man spricht ja auch von einer Majestätsbeleidigung, obwohl vielleicht der König niemals davon erfährt und dadurch keineswegs berührt wird. Qui offendit legem, offendit regem. — Jede Sünde ist darum auch Ungehorsam (inobedientia) gegen Gott, aber auch eine Verachtung Gottes (contemptus Dei), wenn nicht direkt, so doch indirekt, Lev. 26. 15; Num. 15. 31; Ier. 3. 20; Ezech. 20. 27; Rom. 2. 23; eine Undankbarkeit gegen Gott, Isai. 5. 1 sqq.; 1. 2, 3; Ierem. 2. 4 sqq.; Mich. 6. 3, 4; Matth. 23. 37; eine Lieblosigkeit gegen Gott (impietas), Luc. 15. 11 sqq. Die Sünde ist darum ein Übel Gottes (malum Dei) nicht effective, sondern affective, sie ist eine Negation Gottes.[1] Das Gesetz Gottes ist ja kein willkürliches, es ist der Ausfluß der Heiligkeit und Weisheit Gottes selbst.

7) Sie ist ein Unrecht (iniuria) gegen Gott, insofern die Kreatur Gott vorgezogen wird.

8) Die Sünde ist eine Ungerechtigkeit (iniustitia, iniquitas) gegen Gott, Ps. 36. 1; 37. 5, 19; Ezech. 33. 8 seqq.; 1. Ioan. 3. 4: Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit; et peccatum est iniquitas. Sie ist Stolz (superbia), Ier. 2. 20, 27; 32. 33; 2. Esdr. 9. 26; Hebr. 10. 29.

[1] S. Bernard., in temp. Resurrect. sermo 3. n. 3: Nunc autem et ipsum, quantum in ipsa est, Deum perimit voluntas propria. Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse aut nolle aut ea nescire. Vult ergo eum non esse Deum, quae quantum in ipsa est, vult eum aut impotentem aut iniustum esse aut insipientem.

Alle diese Umstände, wie sie besonders der Sünde in ihrer Vollendung, d. i. der Todsünde, eignen, begründen keine spezifische Verschiedenheit, weil sie eben jeder Sünde zukommen; nur wenn ein solcher Umstand, z. B. die Verachtung Gottes, die Feindschaft gegen Gott direkt beabsichtigt wäre, liegt darin eine spezifisch verschiedene Bosheit, die in der Beichte anzugeben ist.

Die Todsünde schließt darum in sich eine unendliche Bosheit (infinitas malitiae), nicht als ob das Geschöpf eines unendlichen Aktes fähig wäre, sondern wegen der unendlichen Majestät Gottes, die beleidigt wird, weil die Beleidigung um so größer, je größer der Beleidigte (S. Th. 3. q. 1. a. 2. ad 2), und weil der Verlust eines unendlichen Gottes auch ein unendliches Übel ist (1. 2. q. 87. a. 4). Der läßlichen Sünde kommt zwar nicht eigentlich (proprie et simpliciter) eine unendliche Bosheit zu, weil sie doch nicht eine vollständige Abwendung von Gott, dem letzten Ziele, ist; aber es kommt ihr eine relative Unendlichkeit zu (infinitas malitiae secundum quid), insofern die läßliche Sünde ein Übel ist, größer als jede Strafe, weshalb sie auch, solange sie in der Seele ist, die Anschauung Gottes hindert.

Der Zustand der Sünde ist aber auch eine Knechtschaft unter der Sünde. „Jeder, der Sünde tut, ist ein Knecht der Sünde" (Ioan. 8. 34), weil er von der Sünde überwunden wurde, von der Sünde sich aus eigener Kraft nicht befreien kann und unter die Herrschaft der Begierlichkeit geraten ist, welche ihn von Sünde zu Sünde treibt, so daß die eine Todsünde die Ursache der anderen wird. Der hl. Thomas erörtert (1. 2. q. 75. a. 4) die Frage, wie eine Sünde Ursache einer anderen werden kann. Sie kann es in vierfacher Weise: als wirkende Ursache (causa efficiens), a) per accidens, indem sie das Hindernis der Sünde hinwegräumt, z. B. durch den Verlust der Gnade, Liebe, hl. Scheu oder Schamhaftigkeit u. dgl., b) per se, weil durch die Sünde eine Disposition, eine Neigung zu Sünden der gleichen Art erzeugt wird; c) als causa materialis, insofern sie den Gegenstand vorbereitet, wie die Habsucht Streit veranlaßt; d) als causa finalis, wenn jemand eine Sünde begeht um einer anderen willen, z. B. Unzucht treibt, um zu stehlen. Daher der Satz Gregor d. Gr. (In Ezech. c. 11): Peccatum, quod mox per poenitentiam non deletur, suo pondere in aliud trahit.

2. Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Einteilung der Sünde 208
in peccatum philosophicum und theologicum unhaltbar ist.

P. philosophicum wäre eine der Vernunft widersprechende Handlung, die aber doch keine Beleidigung Gottes in sich schließt; theologicum eine der Vernunft widersprechende Handlung, die zugleich eine Beleidigung Gottes in sich schließt.

Es ist zwar zuzugeben: schon ehe wir den göttlichen Willen als befehlend oder verbietend denken, erfassen wir in diesen Sünden eine gewisse Bosheit oder einen Widerspruch gegen die sittliche Ordnung, und dieser Widerspruch ist der Grund, warum wir notwendig denken, daß Gott durch seinen heiligsten Willen das nämliche verbiete. Viele sittliche Grundsätze sind jedem Menschen einleuchtend und kündigen sich nicht bloß als spekulative Wahrheiten an, sondern als Gebote einer höheren Macht: „Du sollst." Jeder weiß, daß Mord, Ehebruch nicht bloß vernunftwidrig, sondern unerlaubt ist. Der Grund für die erkannte Verpflichtung ist ein dunkel erfaßtes Absolutes, das sich beim gesunden Denken als der persönliche Gott herausstellt. Lessius, De perf. div. l. 13. c. 26: Ante prohibitionem divinam consideratur in illis (sc. peccatis) quaedam malitia obiectiva et materialis, quatenus isti actus sunt dissoni naturae rationali, ita ut non possint recte appeti ab homine rationis compote; consideratur etiam in illis aliqua malitia formalis, non tamen mortifera, donec accedat contemptus legis et auctoritatis divinae. Aber trotzdem ist es wahr, es kann keine Tat eine wahrhafte Sünde gegen Vernunft und Gewissen sein, die nicht zugleich auch eine Sünde wider das übernatürliche Gesetz wäre. Es kann aber auch umgekehrt keiner eine Sünde wider das übernatürliche Gesetz begehen, ohne daß er nicht auch die natürliche Ordnung störte. Die Sünde zerstört nicht alles natürlich Gute (S. Th. 1. 2. q. 85. a. 2), aber sie ist doch eine Verletzung unserer Natur, insofern diese zur Sittlichkeit angelegt ist (1. 2. q. 71. a. 2), und verhindert jedenfalls die Vollendung des natürlich Guten. Sogar von den Heiden sagt der hl. Paulus (Rom. 1. 32 nach dem griech. Text): Obschon sie erkennen, was Gottes Rechtssatzung ist, daß nämlich diejenigen, welche solches tun, des Todes würdig sind, tun sie es doch nicht bloß selbst, sondern spenden auch noch den Tätern Beifall. Daher ist verworfen als irrig Alex. VIII. pr. 2: Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi: theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum quamvis grave in illo, qui Deum vel ignorat vel de Deo non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque mortale, dissolvens amicitiam Dei neque aeterna poena dignum. Die richtige Vernunft ist ja nur eine Teilnahme am ewigen Gesetz Gottes, ist richtig, weil vom Gesetz Gottes informiert, darum ist jeder Widerspruch gegen die vernünftige Natur des Menschen auch ein Widerspruch gegen das ewige Gesetz. S. Alfons., H. A. Tr. 3 n. 46: Qui advertit opus suum esse naturae rationali adversum, advertit saltem in confuso iniuriam quae irrogatur naturae auctori qui est ipse Deus. Durch die Verwerfung der obigen Proposition ist nicht verworfen die Ansicht der

Theologen, wenn es eine unüberwindliche Unkenntnis Gottes gäbe, so wäre die Sünde keine Beleidigung Gottes, sondern die These ist verworfen, 1) weil sie voraussetzt, daß es eine unüberwindliche Unkenntnis Gottes als des Rächers des Bösen gebe, und 2) weil sie nicht zwischen überwindlicher und unüberwindlicher Unwissenheit unterscheidet. Ballerini-Palmieri, Op. mor. T. I. Tr. 4. c. 1. n. 42. p. 444.

3. Einteilung. Die allgemeinste Einteilung ist die in peccatum 209
originale und personale, Erbsünde, die von Adam auf alle Menschen übergegangen ist, und persönliche Sünde. Die persönliche Sünde ist wieder p. actuale und habituale; ersteres die einzelne vorübergehende, sündhafte Tat, letzteres das durch die aktuelle Sünde hervorgerufene verkehrte Verhältnis des Menschen zu Gott, das so lange dauert, bis die Sünde durch die Buße wieder entfernt wird. In der habituellen Sünde liegt ein Dreifaches: a) malum (reatus) culpae, b) malum (reatus) poenae, und c) die macula peccati; letztere ist nach S. Th. 1. 2. q. 86. a. 1. privatio nitoris animae, insofern die Seele sich vom Lichte der Vernunft und der Gnade abwendet und mit unordentlicher Liebe der Kreatur anhängt. Die läßliche Sünde hat die macula peccati nur insoweit, als sie impedit nitorem qui est ex actibus virtutum; S. Th. 1. 2. q. 89. a. 1; 3. q. 87. a. 2. ad 3 per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale; Osee 9. 10: Facti sunt abominabiles, sicut ea quae dilexerunt.

Daß nach der aktuellen Sünde etwas Habituelles in der Seele bleibt, geht hervor aus vielen Stellen der Hl. Schrift. Ps. 50. 4: A peccato meo munda me; 1. Ioan. 3. 5: Et scitis quia ille apparuit, ut tolleret peccata nostra; Matth. 6. 12: Dimitte nobis debita nostra. Also muß in der Seele etwas bleiben, wovon man gereinigt, was hinweggenommen, nachgelassen werden soll.

Die aktuelle Sünde teilt man nun wieder ein:

1) inbezug auf die verletzte Ordnung in Sünden gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen uns selbst;

2) inbezug auf das verletzte Gebot in Begehungs- und Unterlassungssünden (pecc. commissionis und omissionis—delictum);

3) inbezug auf das Objekt in Fleischessünden (p. carnalia), z. B. Unzucht, Unmäßigkeit, und Geistessünden (p. spiritualia), z. B. Stolz, Neid, je nachdem die Güter, denen sie entgegenstehen, leibliche oder geistige sind, oder je nachdem sie durch fleischliche oder geistige Lust begangen werden;

4) inbezug auf die Art, wie sie geschehen, Sünden in Gedanken, Worten, Werken (p. cordis, oris, operis);

5) inbezug auf die Wurzel in Sünden der Unwissenheit, Schwachheit, Bosheit (p. ignorantiae, infirmitatis, malitiae), je nachdem sie aus verschuldeter Unwissenheit, sittlicher Schwäche d. i. aus schwerer vorausgehender Leidenschaft, oder aus verkehrter Willensrichtung, d. i. mit Erkenntnis und Überlegung, ohne besonderen Reiz der Versuchung, hervorgehen. Die Bosheitssünde besteht nicht eigentlich darin, daß der Mensch das Böse als Böses will, dies ist dem Menschen unmöglich, weil er auch das Böse nur als etwas Gutes, sub ratione boni, wollen kann, sondern darin, daß sich der Mensch mit voller Überlegung dem Scheingute zuwendet und sich so vom wahren Gute abwendet. Darum sind auch die aus absichtlich unterhaltener Unwissenheit, absichtlich hervorgerufener oder unterhaltener Leidenschaft oder Gewohnheit hervorgehenden Sünden Bosheitssünden. Gal. 6. 1; Prov. 2. 14; Iob 34. 27; S. Th. 1. 2. q. 77. a. 3; q. 78. a. 2.

6) Nach ihrer Schwere teilt man die Sünden ein in schwere oder Tod- und leichte oder läßliche Sünden (p. gravia, letalia, mortalia, und levia s. venialia).

210 4. Formelle und materielle Sünde. Man kann die Sünde objektiv und subjektiv betrachten. Objektiv besteht die Sünde in der Schlechtigkeit des Gesamtobjektes, um welches sich die Handlung bewegt (Objekt, Umstände des Gegenstandes und des Handelnden, Zweck) — materielle Sünde (p. materiale); subjektiv in der Beachtung (advertentia) der objektiven Schlechtigkeit der Handlung und der Willenszustimmung zu ihr — formelle Sünde (p. formale).

Zur formellen Sünde ist notwendig

1) von seiten der Erkenntnis irgendwelche Aufmerksamkeit auf die (wirkliche oder vermeintliche) Schlechtigkeit der Handlung,

2) von seiten des Willens die direkte oder indirekte Zustimmung des Willens.

Von seiten der Erkenntnis ist also notwendig entweder die Erkenntnis und Beachtung oder wenigstens die Vermutung einer Schlechtigkeit, sei es auch eine dunkle (in confuso), weil nichts gewollt ist, was nicht vorher erkannt wurde. Nihil est volitum, quod non est praecognitum. Ohne irgendwelche aktuelle Erkenntnis kommt eine eigentliche Sünde nicht zustande. Wenn manchmal behauptet wird, zur

Sünde genüge auch eine indirekte Aufmerksamkeit, d. h. eine Beachtung der Sünde in ihrer Ursache, so ist zu bemerken, daß solche ohne jede aktuelle Aufmerksamkeit begangenen Handlungen nur im uneigentlichen Sinne Sünden genannt werden können und die ganze Sündhaftigkeit der Handlung in der Wahl der Ursache liegt. Es ist aber nicht notwendig, daß die Achtsamkeit während der ganzen Handlung andauert; es reicht aus, daß die Handlung mit Aufmerksamkeit begonnen wurde. Ebenso ist nicht notwendig eine reflexe Aufmerksamkeit.

Von seiten des Willens aber kann die Zustimmung eine direkte oder indirekte sein; sie ist eine direkte, wenn das schlechte Objekt in sich und unmittelbar gewollt ist, und eine indirekte, wenn das Objekt zwar nicht in sich, aber in seiner Ursache gewollt ist. Denn wer die Ursache will, will auch die Wirkung. Die Entstehungsweise der Sünde ist also nach dem hl. Alfons (l. 2. n. 3. I) folgende: Zuerst wird ein Objekt den Sinnen vorgestellt und erregt durch seine physische Annehmlichkeit das sinnliche Begehrungsvermögen. Dann beachtet der Intellekt das Objekt und seine Schlechtigkeit, dann stimmt der Wille dem so erkannten Objekte zu. Daraus geht hervor:

1) Wer in keiner Weise die Schlechtigkeit seiner Handlung beachtet 211
oder vermutet oder wenigstens die Verbindlichkeit erkennt, darauf zu achten, sündigt nicht.

2) Die aus schuldbarer Unwissenheit, Unachtsamkeit, Unüberlegtheit, Leidenschaft, Gewohnheit hervorgehenden schlechten Handlungen heißen Sünde (peccata denominativa) und sind zurechenbar, soweit sie wenigstens im allgemeinen vorausgesehen wurden.

3) Dabei ist jedoch zu bemerken, daß bei den aus Leidenschaft, Gewohnheit hervorgehenden Handlungen selten alle Aufmerksamkeit fehlt, und daß insbesondere aus der verkehrten Gewohnheit sehr oft auch eine größere Leichtigkeit, die Schlechtigkeit der Handlung zu beachten, hervorgeht. Ebenso wird, wenn jemand auf die Substanz seiner Handlung achtet und habituell auch weiß, was aus gewissen Umständen hinzukommen könne, beim Handeln kaum diejenige Aufmerksamkeit fehlen, welche genügt, um auch der im accidentellen Umstande liegenden Schlechtigkeit schuldig zu sein, z. B. ein Priester wird bei einer Sünde der Unkeuschheit regelmäßig auch die darin enthaltene Sünde des Sakrilegs beachten.

4) Wenn man eine Sünde in ihrer Ursache vorhergesehen hat und sie später wirklich mit Aufmerksamkeit begeht, so besteht physisch ein zweifacher sündhafter Akt, hervorgehend aus einem doppelten, dem indirekten

und direkten Willensakt; zu beachten ist aber, ob man die Akte auch als formell verschieden ansehen kann, s. u. Zahl der Sünden, z. B. ein Geistlicher bleibt bei einem Ausfluge mit der Voraussicht, er werde nach der Rückkehr nicht mehr Zeit haben, das noch Fehlende am Breviergebet zu rezitieren. Zufällig kommt er rechtzeitig heim und betet es dann doch nicht.

5) Die überwindliche Unkenntnis eines Gebotes ist schon sündhaft, soweit sie uns der Gefahr der Übertretung aussetzt, und kann in einer wichtigen Sache schwere Sünde sein; denn jeder ist verpflichtet, sich die hinreichende Kenntnis über ein bestehendes Gesetz oder Gebot zu verschaffen. Wird die Unwissenheit unüberwindlich, so ist man für die nachfolgenden Handlungen nicht mehr verantwortlich; sie wird aber unüberwindlich: a) wenn kein Gedanke mehr an die vergangene Nachlässigkeit oder an die aktuelle Unwissenheit aufsteigt, b) wenn ein aufsteigender Zweifel nicht mehr abgelegt werden kann. Es bleibt dann nur die Schuld der früheren Nachlässigkeit zu bereuen und zu büßen.

Wer jedoch ein ziemlich ungeordnetes Leben führt und infolgedessen göttliche und kirchliche Gebote verletzt, ohne daß er an die Sünde denkt, ist kaum von einer Sünde zu entschuldigen, weil diese Übertretungen wenigstens indirekt freiwillig sind als Folgen der Leidenschaften und wenigstens im allgemeinen vorausgesehen, z. B. ein religiös-gleichgültiger Mensch besucht seit Jahren keine Kirche, ißt jeden Freitag Fleisch, ohne daß er im einzelnen Falle an die kirchlichen Gebote denkt. – Hierher gehört auch, was die Autoren vom Stand der Todsünde (status peccati mortalis) sagen. Unter Stand der Todsünde kann man einfach verstehen die habituelle Sünde (peccatum habituale), und es befindet sich also im Stande der Todsünde, wer eine schwere Sünde begangen, sie noch nicht bereut und Verzeihung dafür erlangt hat. Stand der Todsünde im engeren Sinne aber ist jener aus einer aktuellen Sünde abgeleitete Zustand der Seele, welcher eine solche Unordnung in sich enthält, daß der Mensch, so oft er sich dieses Zustandes erinnert und auch nur den indirekten Willen hat, in demselben zu verbleiben, eine aktuelle Todsünde begeht. So befindet sich in statu peccati mortalis derjenige, welcher nicht restituiert, obwohl er kann, weil er kraft dieses Zustandes fortwährend sündigt und eine Unterbrechung dieser Sünde nur insoweit eintritt, als er nicht daran denkt. So oft er daran denkt und in diesem Stande beharren will, sündigt er aktuell. Ähnlich ein Mensch, welcher die Gewohnheit hat, falsch zu schwören, Gott zu lästern, ein Beichtvater, welcher nicht die erforderliche Kenntnis hat usw. (Suarez, De iuram. l. III. c. 6. n. 3.)

212 Aus dem Gesagten löst sich die Frage, ob zur Sünde die virtuelle und interpretative Aufmerksamkeit genüge. Wenn man darunter nur die allgemeine Möglichkeit und Verpflichtung versteht, die betreffende

Erkenntnis oder Achtsamkeit zu haben, ohne daß ein Gedanke oder ein Zweifel betreffs dieser Verpflichtung vorausgegangen ist, so reicht sie zur Sünde nicht aus; denn wo gar keine Aufmerksamkeit, ist auch keine Möglichkeit vorhanden, aufzumerken, und darum auch keine Verpflichtung, weil keine Verpflichtung im einzelnen besteht, wenn man sie nicht irgendwie vorher erkannt hat. Es besteht zwar die physische und entfernte, nicht aber die nächste und moralische Möglichkeit, aufzumerken, die notwendig ist, um die Schlechtigkeit seiner Handlung zu erkennen; die Unwissenheit ist zwar an sich überwindlich, aber nicht im gegebenen Fall; man erkennt seine Handlung in ihrem physischen Sein, aber nicht in ihrem moralischen Sein, z. B. wer am Freitag Fleisch ißt, ohne daran zu denken, sündigt nicht. (S. Alf., Th. m. l. 2. n. 3—5.) Dagegen muß man zugeben, daß der Mangel einer Kenntnis, die jemand vermöge seines Standes, Berufes hätte haben sollen und können, regelmäßig ein verschuldeter ist und darum die daraus hervorgehenden Handlungen zurechenbar sind, z. B. bei einem Beichtvater, Arzt, Rechtsanwalt, Richter. Wenn der betreffende aber wirklich gar keinen Zweifel hatte, ob er die hinreichende Kenntnis besitzt, so wäre auch diese Unwissenheit unverschuldet und die daraus hervorgehenden Handlungen nicht zurechenbar. In diesem Sinne lassen sich auch die verschiedenen Ansichten der Autoren vereinigen, daß die einen, wenn sie von virtueller Aufmerksamkeit reden, die verschuldete, andere die unverschuldete Unachtsamkeit oder Unwissenheit darunter verstehen.

Ebenso löst sich die Frage, ob zur Sünde ein voluntarium interpretativum genüge, ob uns Gott dasjenige zur Sünde anrechnet, was wir unter gewissen Umständen tun würden, z. B. jemand ist so zur Unkeuschheit geneigt, daß er sündigen würde, wenn sich ihm Gelegenheit böte. Dies kann heißen: jemand hat aktuell in sich den Willen zu sündigen, wenn sich ihm eine Gelegenheit darböte, und dann begeht er eine innere Sünde der Unkeuschheit. Aber es kann auch heißen: jemand ist habituell zu dieser Sünde sehr geneigt, so daß er in der Gelegenheit sicher sündigen würde. Die Hinneigung kann eine Folge der Sünde sein, und es kann Sünde sein, daß er diese Neigung zu wenig bekämpft; sie kann aber auch andere natürliche Ursachen haben, z. B. Nervosität; in keinem Falle aber werden ihm diejenigen Sünden zugerechnet, die er unter gewissen Umständen begehen würde, wenn er diese Sünden in keiner Weise voraussieht und will. Denn es ist kein Zweifel, daß jeder Mensch, auch die Heiligen nicht ausgenommen, sicher sündigen würde,

wenn ihn Gott ohne besonderen Gnadenschutz in sehr reizende Gefahr zur Sünde versetzen würde. Das ist eben göttliche Gnade, daß sich unseren Augen, unserem Gedächtnis, unserem Intellekt solche Dinge nicht vorstellen, die uns zur Sünde verführen würden, und darum beten wir: Et ne nos inducas in tentationem. So schon Augustinus gegen die Semipelagianer (cf. Suarez, De iur. l. III. c. 6. n. 7; c. 7. n. 5).

§ 36. Die graduelle Verschiedenheit der Sünde. Tod- und läßliche Sünde.

213 1. Schon die Stoiker lehrten, alle Sünden seien gleich schwer. „Ob einer 100 Stadien von Kanopus entfernt ist oder eines, das bleibt sich gleich, es kommt nur darauf an, daß er in keinem Falle in Kanopus ist." Darum sind auch alle Sünden gleich in Schuld und Strafe (Weiß, Apologie 3. Aufl. II. 792). So lehrte auch im 4. Jahrhundert Jovinianus (S. Aug., Ep. 167. c. 2. n. 4; De haeres. 82). Die Reformatoren lehrten, alle Sünden seien ihrer Natur nach Todsünden, und nur durch die Beschaffenheit der Person (ex conditione personae), welche sie begeht, würden sie läßlich; läßliche Sünden (venialia) seien alle diejenigen, für welche man wirklich Verzeihung erlangt. So lehrte Wiclef (Inst. l. 2. c. 8. § 59; l. 3. c. 2. § 11; c. 4. § 29), alle Sünden der Verworfenen seien Todsünden, der Prädestinierten läßliche Sünden (cf. Hus, Art. 16; Denzinger l. c. n. 537). Luther behauptete, alle Sünden der Ungläubigen seien Todsünden, alle Sünden der Wiedergeborenen seien läßliche mit Ausnahme des Unglaubens; Calvin lehrte, alle Sünden der Verworfenen seien Todsünden, weil sie ungläubig sind. Ebenso lehrt Bajus, keine Sünde sei ihrer Natur nach läßlich, jede Sünde verdiene die ewige Strafe, jede Handlung des Gottlosen aber sei Sünde; pr. 35: Omne quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est; pr. 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

Der hl. Augustinus wirft die Frage auf, wie die Menschen wohl zu einer solchen, schon der gesunden Vernunft widersprechenden Lehre kommen konnten, und er gibt die Antwort, weil man daraus den Schluß zog, alle Sünden seien darum auch gleich leicht und verzeihlich, oder vielmehr, fügen wir hinzu, es gibt dann überhaupt keine Sünde, keinen Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen. (Epist. 104. c. 4. n. 13 seq.)

[1] Eigentlich sind nach Luther alle Sünden Todsünden, weil sie die Frucht der Begierlichkeit sind, welche Todsünde ist. Denifle, Luther und Luthertum. 2. A. S. 501.

2. Unter Schwere einer Sünde verstehen wir das Maß der 214
Bosheit, wodurch eine Sünde Gott mehr oder weniger beleidigt und deswegen eine größere oder geringere Strafe verdient. Nicht alle Sünden sind gleich schwer, sondern die einen schwerer als die anderen; wir beweisen dies

1) aus der Hl. Schrift. Ioan. 19. 11: Der mich dir überliefert hat, hat eine größere Sünde. Ier. 7. 26: Sie haben mehr gesündigt als ihre Väter. Matth. 5. 22 sqq.: die verschiedenen Arten des Gerichtes; 7. 3: Splitter und Balken; 23. 23: Das Schwerere des Gesetzes;

2) aus dem Begriff der Sünde als einer Unordnung, die größer oder geringer sein kann.

Die Sünde ist eine Beleidigung Gottes; aber gewiß ist schwerer eine formelle Verfluchung Gottes als eine kleine Ungeduld über eines seiner Geschöpfe. Die Sünde ist eine Beeinträchtigung unserer Vollkommenheit; aber sicher geschieht dies mehr durch das tierische Laster der Unkeuschheit als durch das etwas zu große Verlangen nach Ehre. Die Lehre der Protestanten, daß die Sünden schwer oder läßlich seien je nach dem verschiedenen Seelenzustand der Handelnden, führt konsequenterweise zur Leugnung des objektiven Unterschieds zwischen gut und bös, weshalb ihre Lehre von der Nutzlosigkeit, ja Schädlichkeit der guten Werke nur eine notwendige Folgerung aus dem obigen Lehrsatz ist.

Die verschiedene Schwere der Sünde aber leitet sich ab:

1) per se aus der verschiedenen Würde der Tugenden, aus der verschiedenen Kraft der Gebote, denen die schlechten Handlungen entgegenstehen, oder aus der Verschiedenheit der Güter, deren sie uns berauben (S. Th. 2. 2. q. 154. a. 3).[1]

Da das oberste Gebot das Gebot der Liebe ist, so haben wir den Satz: Tanto aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur charitati (2. 2. q. 154. a. 12. obi. 1). Die Gottesliebe ist die höchste Pflicht; darum Peccata videntur esse gravissima quae contra Deum committuntur (ibid. obi. 2). Dann kommt die Liebe zum Nebenmenschen, die wieder nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen wir zu denselben stehen, uns verschieden verpflichtet: Tanto aliquod peccatum videtur

[1] Doch ist auch hier wieder zu beachten der subjektive Einfluß des Handelnden. So sagt z. B. der hl. Thomas von der Verführung (1. 2. q. 73. a. 8. ad 3), sie sei eine geringere Sünde als der Mord; denn einmal sucht der Verführer nur seine Lust, nicht den geistigen Tod des Verführten (wenigstens regelmäßig); dann aber: homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur, nisi propria voluntate peccando. Dies ist auch für Predigt und Katechese zu beachten, um Übertreibungen zu vermeiden.

esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus oder in personam magis coniunctam (ibid. obi. 3). Objektiv ist dann schwerer der positive Mißbrauch einer Sache als die Unterlassung des gebührenden Gebrauches: Gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam omissione debiti usus (ibid. ad 4).

Zu bemerken ist aber, daß trotzdem eine Sünde, welche einer höheren Tugend widerstreitet, geringer sein kann als die, welche einer geringeren Tugend widerstreitet, insofern eben das unmittelbare Objekt der letzteren bedeutender ist, z. B. die Gottesverehrung ist eine höhere Tugend als die Gerechtigkeit; und doch ist ein Mord schwerer als eine Zerstreuung im Gebete;

2) per accidens: aus der größeren oder geringeren Aufmerksamkeit des Geistes auf die Bosheit der Handlung und aus dem verschiedenen Grade der Zustimmung (aus der größeren oder geringeren Intensivität des Aktes). Darum kann die nämliche objektive Sünde bei dem einen schwerer sein als bei dem anderen (S. Th. 2. 2. q. 10. a. 3; q. 14. a. 2; Ps. 54. 13, 14). So ist der sakrilegische Empfang der Sakramente verschieden, je nachdem er aus Bosheit oder nur aus einer gewissen Scheu, Menschenfurcht hervorgeht.

Daher sind:

1) schwerer die Sünden gegen Gott als gegen sich selbst und den Nächsten;

2) schwerer die Begehungs- als die Unterlassungssünden;

3) schwerer die Geistes- als die Fleischessünden.

S. Basil., De vera virgin.: Quanto corpus est inferius dignitate quam anima, tanto minus est vitium, quod per corpus admittitur, quam quod per nudam perpetratur animam. 1. 2. q. 73. a. 5. Der hl. Thomas führt hier als Grund an: a) weil die Konkupiszenz bei den Fleischessünden größer ist, b) weil man doch noch eine körperliche Lust anstrebt, auf welche das Begehrungsvermögen ohnehin gerichtet ist, und c) weil sich die Sünde mehr gegen den eigenen Körper als gegen Gott und den Nächsten richtet.

4) schwerer sind die Sünden in Wort und Werk als in Gedanken und Begierden;

5) schwerer die Sünden der Bosheit als die Schwachheitssünden, diese wieder schwerer als die der Unwissenheit. S. Gregor. M. l. 25. Moral. c. 11. n. 28.

215 3. Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde.

So gewiß der Unterschied ist zwischen Tod- und läßlicher Sünde, so schwer ist es, den Wesensunterschied zwischen beiden zu erklären, noch viel

schwerer aber, zu bestimmen, wo im konkreten Falle in einzelnen Materien die läßliche Sünde aufhört und die Todsünde beginnt, oder ob der Mensch bei seiner objektiv schwer sündhaften Handlung auch subjektiv schwer gesündigt habe.

Nach ihrer Ursache, ihren Wirkungen und Folgen betrachtet, ist die Todsünde die ganz freiwillige Übertretung des göttlichen Gesetzes in einer wichtigen Sache, durch welche der Mensch der heiligmachenden Gnade und der Freundschaft Gottes beraubt und der ewigen Verdammnis schuldig wird. Die läßliche Sünde ist eine leichte Übertretung des göttlichen Gesetzes, welche mit der heiligmachenden Gnade nicht unvereinbar ist, aber den Eifer der Liebe mindert und uns zeitlicher Strafen schuldig macht. Sie heißt veniale, läßlich, nicht weil sie nachgelassen werden kann — denn dies gilt auch von der Todsünde —, sondern weil sie sicher nachgelassen wird, entweder in diesem oder in jenem Leben, falls keine Todsünde hinzutritt. Sie ist aber doch nicht als etwas in sich Unbedeutendes, nicht zu Beachtendes zu betrachten; denn insofern sie eine Beleidigung Gottes ist, ist auch sie ein Übel, das nach der Todsünde alle anderen Übel übersteigt.[1]

Ein solcher Unterschied in den Wirkungen setzt auch einen Wesensunterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde voraus. Diesen wesentlichen Unterschied hat man verschieden erklärt. So sieht a) Scotus (cf. Suarez, De pecc. disp. 2. sect. 5. n. 13) denselben darin, daß die Todsünde gegen ein Gebot, die läßliche Sünde gegen einen Rat gehe; allein gegen einen Rat handeln ist an sich nicht Sünde. Scotus faßt darum Rat in einem weiteren Sinne und versteht darunter alles, was nicht zum Heile notwendig ist. b) Andere Theologen sagen, die Todsünde sei contra legem, die läßliche Sünde praeter legem; so aber verstehen sie unter lex das Gesetz der Liebe, welches verbietet, etwas zu tun, was die Freundschaft mit Gott aufhebt; denn außerdem ist auch die läßliche Sünde gegen das Gesetz, z. B. eine Scherzlüge, ein leichter Diebstahl. c) Ähnlich ist es zu erklären, wenn sie sagen, die schwere Sünde sei contra finem, die läßliche Sünde contra media; denn es gibt läßliche Sünden contra finem, z. B. halbfreiwillige Glaubenszweifel, und Todsünden contra media, z. B. Diebstahl, Ehrabschneidung. d) Mit dem hl. Thomas sagen wir: die

[1] Daraus ergibt sich, wie unbegründet der Vorwurf ist, die Unterscheidung von Tod- und läßlichen Sünden führe zum sittlichen Laxismus, zur Untergrabung aller Sittlichkeit. Gerade die Leugnung dieses Unterschiedes führt entweder zum Rigorismus oder zum Laxismus.

Todsünde ist die gänzliche Abwendung von Gott und die Hinwendung zur Kreatur als letztem Ziele, die mit der Hinordnung auf Gott durch die Liebe unverträglich ist. Die läßliche Sünde ist eine solche Hinwendung zur Kreatur, daß die Hinordnung auf Gott als letztes Ziel durch die Liebe bleibt, wenn auch der Mensch aktuell nicht auf Gott hinstrebt.

Der hl. Thomas erläutert das durch den Vergleich mit Tod und Krankheit; der Tod greift das Lebensprinzip selber an, die Krankheit nicht. So hebt die Todsünde das Prinzip des sittlich Guten, die Liebe, als Hinordnung auf das letzte Ziel, ganz auf, die läßliche nicht. Darum heißt sie auch Todsünde, weil sie das übernatürliche Leben raubt, ist ihrer Natur nach irreparabel, weil sie der Seele eine Todeswunde zufügt, welche zu heilen der Mensch keine Kraft mehr besitzt, auf deren Heilung durch Gott er keinen Anspruch mehr hat. Ähnlich wendet der hl. Thomas den Vergleich an mit einem Irrtum in den ersten Denkprinzipien und einem Irrtum in der Anwendung der Prinzipien. (S. Th. 1. 2. q. 72. a. 5; q. 88. a. 1 c.; q. 87. a. 1 et 5; q. 89. a. 1; in 2. sent. dist. 42. q. 1. a. 4; a. 3. ad 5.) Auch der hl. Augustinus bezeichnet die gänzliche Abkehr von Gott als das Wesen der Todsünde: De civ. Dei, l. 13. c. 2: Mors animae fit, cum eam deserit Deus; De fide et symb. c. 10. n. 23: Mors animae apostatare a Deo. Diese gänzliche Abkehr von Gott braucht nicht immer eine formelle und direkte zu sein, wie bei der Sünde des Gotteshasses, es genügt eine virtuelle und interpretative, eine tatsächliche Abkehr. Sobald nämlich der Mensch erkennt, daß mit der Hinwendung zur Kreatur, mit der Wahl eines sündhaften Gutes der Verlust des höchsten Gutes verbunden ist, so ist die Wahl des irdischen Gutes eine tatsächliche Verachtung Gottes als des höchsten Zielgutes, weil der Mensch um der Kreatur willen Gott aufgibt. Er hat also tatsächlich in die Kreatur, und da das Verlangen nach der Kreatur aus unordentlicher Selbstliebe hervorgeht, in sich selbst sein letztes Ziel gesetzt. Das gleiche gilt auch, wenn der Mensch im Zweifel handelt, ob das, was er tut, eine Todsünde sei. Dabei kann es immerhin sein, daß der Sünder sich selbst täuscht und meint, er habe sich von Gott noch nicht abgewendet, oder noch die Hoffnung und den Wunsch hegt, daß doch nicht alles unwiderruflich verloren sei, sondern noch Zeit zur Gnade und Wiedergewinnung der verlorenen Liebe sich bieten möge. S. Th. 2. 2. q. 39. a. 1. ad 1: Divisio hominis a Deo per peccatum non est intentum a peccante, sed praeter eius intentionem accidit ex inordinata conversione ipsius ad commutabile bonum. Daraus folgt aber auch, daß, obwohl allen Todsünden die gänzliche Abkehr von Gott, der Verlust der heiligmachenden Gnade und der ewigen Seligkeit gemeinsam ist, dennoch nicht alle Todsünden gleich schwer, sondern jene am schwersten sind, in denen sich die Abwendung von Gott und die Feindschaft gegen Gott formell findet, wie in den der Liebe direkt entgegengesetzten Sünden. Das Ungeordnete der läßlichen Sünde aber liegt darin, daß der Mensch etwas tut, was zwar keine Abwendung vom letzten Ziele

ist, wohl aber eine Verzögerung, eine minder vollkommene Erreichung des letzten Zieles einschließt, an welchem der Mensch noch festhält. Der Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde ist ein wesentlicher. Diese Einteilung ist, wie der hl. Thomas (S. Th. 1. 2. q. 88. a. 1. ad 1) bemerkt, nicht eine Einteilung der Gattung Sünde in ihre Arten, welche in gleicher Weise am Begriff der Gattung teilnehmen, sondern der Begriff der Sünde kommt beiden in analoger Weise zu; vollkommen kommt der Begriff Sünde der Todsünde zu; in unvollkommener Weise wegen ihrer Beziehung zur Todsünde kommt der Begriff Sünde auch der läßlichen Sünde zu, wie der Begriff des Seins vorzüglich der Substanz zukommt, dem Accidens nur in unvollkommener Weise wegen seiner Beziehung auf die Substanz. Veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati (q. 88. a. 6). Der Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde ist darum nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 87. a. 5. ad 1) ein unendlicher ex parte aversionis, insofern die Todsünde vollständig von Gott trennt, nicht aber ex parte conversionis, insofern sie sich einem geschaffenen Gute zuwendet. Daher können innerhalb derselben Spezies auch Tod- und läßliche Sünde nebeneinanderliegen. — Es ist also zum Wesen der Todsünde nicht notwendig, daß sie „mit aufgehobener Hand", aus formeller Empörung oder Haß gegen Gott hervorgehe; ebensowenig, daß sie eine hartnäckige, verstockte Widersetzlichkeit gegen die göttliche Wahrheit und Gnade in sich schließe. Die Kirche führt eine ganze Reihe von Sünden auf, die sie als Todsünden erklärt (Trid. sess. VI. de iustif. c. 15; ebenso Alex. VII., Innoc. XI. propp. damn.). Diese Aufzählung einzelner Sünden hätte keinen Sinn, weil es ja nur eine Todsünde gäbe, Empörung, Verstocktheit. Alex. VII., prop. 23 erklärt ausdrücklich, daß zu einer Todsünde bei Übertretung des Fastengebotes keineswegs formelle Verachtung oder Auflehnung notwendig sei. Ebenso ist es kirchliche Lehre (Conc. Milev. II. can. 3. und Trid., sess. VI. de iustif. can. 22), kein Mensch könne sich ohne den göttlichen Gnadenbeistand längere Zeit vor Todsünden bewahren; das aber wurde nie so verstanden, daß der Mensch ohne besondere Gnade dem Gotteshaß verfalle, sondern daß er der Macht der Begierlichkeit unterliege. Die kirchliche Lehre und Praxis betreffs des Bußsakramentes, wonach alle schweren Sünden nach Art und Zahl gebeichtet werden müssen, hätte keinen Sinn, weil es nur eine Todsünde gäbe. Die Kirche verhängt Zensuren über Sünden, reserviert diese, aber gerade die Sünde des Gottesh asses oder der offenen Empörung ist nicht reserviert.

Man kann noch die Frage aufwerfen: Kann denn der Todsünder noch läßliche Sünden begehen, da bei ihm von einer wesentlichen Festhaltung des letzten Zieles nicht mehr die Rede ist? Nicht jede Handlung, die der Sünder vor seiner Bekehrung setzt, geht aus der Bosheit hervor, mit welcher er die Todsünde begangen hat. Wie er mit der Gnade auch übernatürlich gute Handlungen verrichten kann, so kann er auch läßliche Sünden begehen, Handlungen, von welchen er weiß, daß sie nur zeitliche Sündenstrafen nach sich ziehen. Aber doch ist ein Unterschied zwischen ihm und dem Gerechtfertigten; beim Gerechtfertigten, der das Lebensprinzip in

sich trägt, tritt sicher eine Überwindung der läßlichen Sünde ein. Im Nichtgerechtfertigten fehlt diese innere Kraft zur Überwindung der geistigen Krankheit; keine andere Sünde wird daher nachgelassen, bevor die Todsünde getilgt und der Gnadenstand wiederhergestellt ist.

Der Engel, lehrt der hl. Thomas (1. 2. q. 89. a. 4), kann nicht läßlich sündigen. Mit der höheren geistigen Energie, die ihm eigen ist, betrachtet er jedes Objekt des Wollens im letzten Ziele, jede Einzelentscheidung als grundsätzliche Stellungnahme für oder gegen Gott.

216 Daß dieser Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde, wie wir ihn beschrieben haben, auch wirklich besteht, beweisen wir: 1) aus der Hl. Schrift. 1. Ioan. 5. 16 werden unterschieden peccata ad mortem und non ad mortem (cf. Hebr. 6. 1 opera mortua);[1] 1. Cor. 6. 9, 10 (cf. Gal. 5. 19—21) wird eine Reihe von Sünden aufgeführt, welche vom Reiche Gottes ausschließen, und 1. Cor. 3. 11—15 Werke, die nur eine zeitliche Strafe nach sich ziehen.[2] Es wird von allen Menschen, auch von Gerechten, gesagt, daß sie sündigen. Eccles. 7. 21: Es ist kein Gerechter auf Erden, der das Gute tue und nicht sündige; denn Iac. 3. 2: In vielem fehlen wir alle. Prov. 20. 9: Wer kann sagen: Lauter ist mein Herz, ich bin rein von der Sünde? Ebenso 1. Ioan. 1. 8: Wenn wir sagen, daß wir keine Sünde haben, so täuschen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Im Gleichnis vom Splitter und Balken (Matth. 7. 3), der Schuld von 10 000 Talenten und 100 Denaren (Matth. 18. 23 sqq.) ist der Unterschied von Tod- und läßlichen Sünden klar genug angedeutet. Dagegen ist die Stelle Prov. 24. 16: Der Gerechte fällt siebenmal und steht wieder auf, richtiger wohl nicht von der läßlichen Sünde, sondern von den Unglücksfällen zu verstehen, in welche auch der Gerechte fällt und in denen er von Gott vor gänzlichem Untergang bewahrt wird; andere erklären, oft falle auch der Gerechte aus Anlaß der Unglücksfälle in Sünde, höre aber doch nicht auf, gerecht zu sein;[3]

[1] Die peccata ad mortem (1. Ioan. 5. 16, 17) sind die Sünden wider den Hl. Geist, die hartnäckige Verstocktheit und Unbußfertigkeit, die den zweiten, ewigen Tod nach sich zieht; die peccata non ad mortem sind auch Todsünden, welche aber durch Buße Verzeihung erlangen.

[2] Die Stelle behält ihre Beweiskraft, auch wenn sie nicht auf die Gläubigen und ihre Werke, sondern auf die Lehrer und ihre eitlen Lehren bezogen wird; denn immer ist von zeitlicher Strafe die Rede.

[3] S. Thomas, De malo q. 7. a. 2. ad 13. S. Aug., De civ. Dei l. 11. c. 31: Septies cadet iustus et resurget i. e. quotiescumque ceciderit, non peribit. Quod non de iniquitatibus, sed de tribulationibus ad humilitatem perducentibus intelligi voluit.

2) aus der Lehre der Väter. So unterscheidet schon Augustinus „infanda crimina qualia qui agunt, regnum Dei non possidebunt", und „quotidiana, brevia leviaque peccata, sine quibus haec vita non ducitur". (De civ. Dei l. 14. c. 9; De spir. et lit. 1. c. 28; De perfectione iust. c. 9. n. 20);

3) aus den kirchlichen Entscheidungen; so schon gegen die Pelagianer das Konzil von Mileve (II. can. 6—8); Denz., Ench. n. 70—72; Conc. Trid. sess. VI. de iustif. c. 11: Licet in hac mortali vita quantumvis sancti et iusti in levia saltem et quotidiana, quae etiam venialia dicuntur peccata, quandoque cadunt, non propterea desinunt esse iusti; ibid. can. 27: Si quis dixerit, nullum esse mortale peccatum, nisi infidelitatis . . . A. S. Cf. can. 23, wo von der moralischen Notwendigkeit der läßlichen Sünde die Rede ist; cf. c. 15; sess. XIV. de poenit. c. 5; Bai. pr. 20: Nullum est peccatum ex natura sua veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam.

4. Kriterien der Todsünde. 217

Es ist selbstverständlich von der größten Wichtigkeit, zu unterscheiden, was Tod- und was läßliche Sünden sind; aber diese Unterscheidung ist vielfach sehr schwierig, ja unmöglich. S. Aug., De civ. Dei l. 21. c. 27. n. 5: Quae sint ipsa peccata quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetrent indulgentiam, difficillimum est invenire, periculosissimum definire. De bapt. l. 2. c. 6. n. 9: Non afferamus stateras dolosas, ubi appendamus quod volumus et quomodo volumus, pro arbitrio nostro dicentes: Hoc grave, hoc leve est, sed afferamus divinam stateram de scripturis sanctis tamquam de thesauris dominicis et in illa quid sit gravius appendamus, imo non appendamus, sed a Domino appensa recognoscamus. Enchir. c. 78. n. 21: Quae enim sint levia, quae gravia peccata, non humano, sed divino pensanda sunt iudicio (d. i. nach der Hl. Schrift). Ähnlich auch der hl. Thomas (Quodlibet. IX. art. 15). Der hl. Augustinus (De civ. Dei l. 21. c. 27. n. 5) meint, Gott habe absichtlich diese Frage in undurchdringliches Dunkel gehüllt, weil dem Leichtsinn Tür und Tor geöffnet wäre, wenn der Mensch stets genau wüßte, was leicht verzeihlich, was unvergebbare Schuld sei. So aber sei die Unmöglichkeit, sicher zu sagen, wo die Grenze der unendlichen Sünde beginnt, eine heilsame Warnung, uns vor jeder Sünde zu hüten. Man unterscheidet nun äußere und innere Kriterien der Todsünde.

Als äußere Kriterien bieten sich dar:

1) Die Hl. Schrift, die von manchen Sünden sagt, daß sie vom Himmel ausschließen, den ewigen Tod nach sich ziehen 1. Cor. 6. 9 sqq.;

Gal. 5. 19—21; Prov. 6. 16—19 u. a. Stellen; daß sie zum Himmel um Rache schreien Gen. 4. 10 (Mord); 18. 20 (Sodomie); Exod. 22. 22—24; Ecclus. 35. 18, 19 (Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen); Exod. 3. 7; Lev. 19. 13; Deut. 24. 14, 15; Iac. 5. 4 (Vorenthaltung des verdienten Lohnes). Nur ist bei diesen und ähnlichen Stellen immer genau zu beachten, welche Sünde von der Heil. Schrift so bezeichnet wird.

2) Die kirchliche Lehrüberliefernng und die lehramtlichen Entscheidungen besonders in den sog. propositiones damnatae, aber auch die kirchliche Praxis, insbesondere die Kirchenstrafen und Bußen.[1]

3) Die wissenschaftliche Tradition, wenn diese übereinstimmend eine Sünde als Todsünde bezeichnet.

218 Die inneren Kriterien oder Erfordernisse zu einer Todsünde sind: 1) von seiten des Gegenstandes eine materia gravis, eine wichtige Sache, sei sie dies nun in sich oder durch einen besonderen Umstand oder wenigstens durch ihren Zweck; denn die Handlung empfängt zunächst vom Objekt ihre Bosheit. Nur eine wichtige Sache ist einer schweren Verpflichtung fähig;

2) von seiten des Subjektes und zwar a) von seiten der Erkenntnis die volle Aufmerksamkeit auf die Bosheit der Handlung. Der hl. Alfons gibt dazu die Erklärung (l. 2. n. 4), daß die Überlegung oder ein Gedanke an die Bosheit oder ein Zweifel oder eine Vermutung der Sünde oder Gefahr der Sünde vorausgehe; b) von seiten des Willens die volle Zustimmung, d. h. jener Akt, wodurch der Wille das ihm von der Erkenntnis vorgelegte Objekt frei annimmt. Es genügt aber eine indirekte Zustimmung.

Die Todsünde ist die gänzliche Abwendung von Gott; diese tritt nicht ein, wenn nicht der Mensch die schwere Sündhaftigkeit seiner Handlung klar erkennt und frei wählt. Ebenso wird der Mensch durch die Todsünde ausgeschlossen vom Genusse Gottes und den ewigen Qualen überantwortet. Es widerspricht aber der Milde und Barmherzigkeit Gottes, den Menschen diesen Strafen zu unterwerfen wegen einer Übertretung in einer nach jeder Hinsicht unbedeutenden Sache oder wegen einer Übertretung, welche nicht ganz und voll freiwillig ist.

[1] Man darf aber aus der Bußpraxis der alten Kirche nicht folgern, daß nur die drei vitia capitalia als Todsünden angesehen worden seien, schon deswegen, weil darunter nicht bloß Einzelsünden, sondern ganze Klassen von Sünden verstanden wurden. Vgl. P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte.

Diese ganze und volle Aufmerksamkeit und diese volle Zustimmung kann sich jedoch in einem einzigen Augenblicke vollziehen, ohne daß es einer längeren Überlegung oder Diskussion bedarf (es ist nicht notwendig advertentia reflexa oder deliberata, es genügt directa und exercita); und es wird schon als volle und zur Todsünde hinreichende Aufmerksamkeit angesehen, wenn ein ausdrücklicher Gedanke oder wenigstens ein positiver Zweifel betreffs der Bedeutung des Gegenstandes oder die Erkenntnis der nächsten Gefahr, in eine Todsünde zu fallen, der Zustimmung oder der sündhaften Handlung vorausging (S. Th. 1. 2. q. 88. a. 2; q. 74. a. 3. ad 3; a. 6 et 10; S. Alf. Th. m. l. 2. n. 53).[1] Praktisch kann man jene Aufmerksamkeit vollkommen nennen, die ein seiner mächtiger Mensch auf ein einigermaßen wichtiges Geschäft verwendet. Als unvollkommen kann man praktisch die Aufmerksamkeit immer annehmen, wenn man eine Handlung im Halbschlaf, halbtrunken, in großer Zerstreuung, sehr heftiger Leidenschaft begangen hat oder nachher bei gewissenhafter Überlegung urteilen kann, man würde die Handlung nicht getan haben, wenn man sie als Todsünde aufgefaßt hätte. Daß der Mensch aber bei besserer Erwägung der Schwere seiner Sünde die Sünde nicht begangen hätte, schließt nicht aus, daß doch eine hinreichende Erkenntnis der Schwere vorhanden war. Die Zustimmung gilt als unvollkommen: a) wenn der Handelnde das Werk nicht ausgeführt hat, obschon er leicht konnte, b) wenn er halbschlafend oder seiner nicht vollständig mächtig war, c) wenn er geistig so gestimmt ist, daß er lieber die schwersten Übel leiden als eine Todsünde begehen wollte.

Derjenige, welcher überlegt, ob er eine Sünde begehen solle, sündigt schwer, wenn er die schwere Bosheit der Handlung erkannt hat. Oft aber fehlt bei solchem Überlegen die volle Aufmerksamkeit auf die schwere Bosheit der Handlung.

Nach dem Gesagten ist es eine Todsünde, sich ohne gerechte 219
Ursache der (nächsten oder schweren) Gefahr einer Todsünde auszusetzen, selbst wenn man sich vornimmt, Gegenmittel anzuwenden; denn eine solche Gefahr wollen heißt soviel als die Sünde selber wollen. Um die Schwere der Gefahr, also auch der Sünde zu konstituieren, ist nicht

[1] Es ist zu unterscheiden zwischen der advertentia plena und distincta, semiplena und confusa. Es kann eine volle Aufmerksamkeit vorhanden sein und doch nur im allgemeinen und unbestimmt die Gefahr der Sünde erkannt werden.

erforderlich die Gewißheit des Sündigens, es genügt eine starke Probabilität. Noldin (De princip. n. 292) mit anderen nimmt an, sich der wahrscheinlichen Gefahr einer schweren Sünde aussetzen, sei läßliche Sünde, zur schweren Sünde sei erforderlich die moralisch gewisse Gefahr der Sünde. Wer probabiliter urteile, er werde in der Gefahr zu sündigen nicht schwer sündigen, begehe keine schwere Sünde.

Der Satz: qui probabiliter agit, prudenter agit gilt hier nicht, weil es sich nicht um eine probabilitas iuris, sondern um eine quaestio facti handelt, ob ich Schaden nehmen werde, und wenn es vielleicht auch wahrscheinlich ist, daß ich nicht sündige, so darf ich doch einer wahrscheinlichen Meinung nicht folgen mit Gefahr für das eigene Seelenheil, ähnlich wie auch derjenige unvernünftig und sündhaft handeln würde, welcher eine Speise ißt, die wahrscheinlich giftig ist. Für die Schwere der Schuld ist es gleichgültig, ob die Sünde, für welche die Gefahr besteht, eine bestimmte oder unbestimmte ist; z. B. Titus weiß, daß er, so oft er mit Cajus umgeht, eine schwere Sünde begeht. Es ist auch nicht notwendig, daß die Sünde unmittelbar bevorstehe, es genügt, daß sie in Zukunft droht, wenn man weiß, daß man sich dann noch in der Gefahr befinden wird, z. B. ein Mädchen nimmt einen Dienst an, in welchen es für sich in Zukunft schwere Gefahr voraussieht. — Suarez (l. III. de iuram. c. 4. n. 4).

Wo eine gerechte Ursache vorhanden ist, darf man sich auch einer nächsten oder schweren Gefahr zur Sünde aussetzen, natürlich unter Anwendung der nötigen Mittel. Sich einer leichten Gefahr zu einer schweren Sünde aussetzen ist keine oder läßliche Sünde; es ist keine Sünde, wenn man unter leichter Gefahr die allgemeine Möglichkeit schwer zu sündigen versteht; es ist läßliche Sünde, wenn man darunter irgendwelche geringe Wahrscheinlichkeit und besondere Furcht zu sündigen versteht. Doch kann hier auch von der läßlichen Sünde eine entsprechende Ursache entschuldigen, eine solche ist schon die in der Handlung selbst etwa enthaltene sittliche Güte.

Im besonderen unterscheidet man nun:

220 1) Todsünden ihrer Gattung nach (mortalia ex genere suo), d. i. alles dasjenige, was innerhalb der nämlichen Art, ohne daß eine neue Bosheit hinzutritt, Todsünde sein kann, z. B. Diebstahl, Ehrabschneidung. Das sind alle jene Sünden, welche ihrer Natur nach der Liebe widerstreiten, durch welche der Mensch auf das letzte Ziel hingeordnet wird.[1] Darum sind als ihrer Gattung nach schwere Sünden

[1] S. Th. 1. 2. q. 88. a. 2; 3. s. q. 65. a. 4: Illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia, per quos foedus amicitiae hominis ad Deum et

zu bezeichnen alle Sünden, welche sich gegen Gott selbst oder die Gott schuldige Verehrung, gegen die Erhaltung des körperlichen und geistigen, natürlichen und übernatürlichen Lebens richten; ebenso Sünden gegen die Gesetze, Tugenden, Pflichten, welche sich auf die rechte Fortpflanzung des Menschengeschlechtes beziehen; Sünden gegen die Güter, auf welchen das geordnete, gedeihliche Zusammenleben der Menschen beruht, z. B. Ehre, Eigentum.

Diese Sünden unterscheidet man nun wieder:

a) in ihrer ganzen Art nach schwere Sünden (mortalia ex genere suo toto), deren Gegenstand immer eine schwere Unordnung in sich enthält, welche auch keine Geringfügigkeit des Gegenstandes zulassen, so daß die vollendete Bosheit der Sünde auch im kleinsten Teile sich findet. Dies ist immer der Fall, wenn der Verpflichtungsgrund unendlich oder der Gegenstand an sich sehr wichtig und zugleich unteilbar ist. Diese Sünden können läßliche Sünden nur dann werden, wenn es von seiten des Subjektes an der notwendigen Aufmerksamkeit oder vollen Willenszustimmung fehlt (ex imperfectione actus). Hierher gehören:

α) Jene Sünden, welche sich direkt und unmittelbar gegen Gott oder eine der göttlichen Eigenschaften richten.

Hierher gehören z. B. Unglaube oder freiwilliger Glaubenszweifel, Verzweiflung, Vermessenheit, vermöge deren der Sünder entweder auf seine eigenen Kräfte allein vertraut oder alles von Gott ohne eigene Mitwirkung erwartet oder Gottes Hilfe zu einer schlechten Sache hofft; ebenso Haß, Verachtung Gottes. In diesen Sünden liegt ein solches Urteil des Verstandes oder ein solcher Akt des Willens, daß er in logischer Konsequenz zur Leugnung Gottes, seiner Eigenschaften, also zur Vernichtung Gottes führt. Dies ist aber nicht der Fall, wenn die Sünde nur indirekt gegen die Tugend geht, z. B. sich einer entfernten Gefahr für den Glauben aussetzen. Todsünden ihrer ganzen Gattung nach sind ferner unter den Sünden gegen die Tugend der Gottesverehrung Götzendienst, Gotteslästerung, Meineid, jene Arten des Aberglaubens, wodurch Gott ein falscher Kult (cultus falsus) angeboten wird, der entweder in sich schlecht ist, z. B. Kult durch unsittliche Mittel, oder von Gott oder der Kirche ausdrücklich verworfen ist, z. B. Beobachtung des jüdischen Zeremonialgesetzes; oder jene Arten des Aberglaubens, wodurch einem Geschöpfe göttliche Kräfte zugeschrieben oder ein Verkehr mit dem Teufel versucht oder unterhalten wird. Ferner die formelle und eigentliche Versuchung Gottes.

---

hominis ad hominem violatur; haec enim sunt contra duo praecepta charitatis, quae est animae vita. In 2. sent. dist. 42. q. 1. a. 4: Quando aliquis peccat in his, sine quibus recte servatis non remanet subiectio hominis ad Deum et foedus humanae societatis, tunc est peccatum mortale ex genere.

β) Sünden in solchen Dingen, welche zu sehr zur Sünde reizen, und bei denen die Existenz der ganzen menschlichen Gesellschaft in Frage käme, wenn sie eine Minderung zuließen, z. B. bei den direkt beabsichtigten Sünden gegen die Keuschheit (luxuria directa). Es würden sich die Menschen den Lasten und Mühen der Ehe nicht unterziehen, wenn die geschlechtliche Lust sonst erlaubt oder nicht so strenge verboten wäre. Das gilt aber nicht von der luxuria indirecta oder den Sünden gegen die Schamhaftigkeit, z. B. Reden, Sehen, Lesen, Berühren solcher Dinge, in welchen eine größere oder geringere Gefahr der Unkeuschheit liegt;

γ) Sünden gegen Gebote, welche ihrer Natur und ihrem Zwecke nach unteilbar sind, welche also dem Ganzen präjudizieren, mag auch der Teil noch so klein sein.

So z. B. das Verbot im Paradies, das kirchliche Gebot der Nüchternheit vor dem Empfang der hl. Kommunion, die freiwillig ungültige Spendung eines Sakramentes oder Darbringung des hl. Meßopfers; freiwilliger Mord, der immer schwere Sünde ist, wenn der andere auch nur noch wenige Augenblicke unter den größten Schmerzen zu leben hätte, weil Eingriff in Gottes Recht über Leben und Tod.

Wenn wir behaupten, diese Sünden lassen eine Geringfügigkeit des Gegenstandes nicht zu, so ist damit nicht gesagt, daß diese Sünden unter sich alle gleich schwer seien. Auch diese Sünden können mehr oder minder schwer sein, je nachdem der Akt subjektiv oder objektiv intensiver ist, oder noch eine andere Tugend oder ein anderes Gebot derselben Tugend verletzt wird, z. B. Unzucht mit sich treiben lassen aus Furcht oder freiwillig, einen Tropfen Wasser oder eine ganze Mahlzeit nehmen vor der Kommunion, Ehebruch oder Bestialität begehen;

b) Sünden, die nicht ihrer ganzen Gattung nach Todsünden sind (mortalia ex genere suo non toto), welche zwar im allgemeinen einen schwer verpflichtenden Gegenstand haben, aber auch Geringfügigkeit des Gegenstandes zulassen und darum leicht sein können. Die Geringfügigkeit des Gegenstandes mindert die Sünde dann, wenn diese Geringfügigkeit zugleich die formelle Unordnung mindert, die sich in dieser Handlung findet, z. B. je wertloser die gestohlene Sache, desto geringer die Sünde, weil damit auch die im Diebstahl enthaltene Schädigung des Nächsten oder Aneignung fremden Gutes sich mindert. Dies ist immer der Fall, wo die Sache direktes und unmittelbares Objekt der Sünde ist, z. B. Gelübde, Diebstahl u. dgl.[1] Hierher gehören:

[1] Man darf hier nicht einwenden die „quantitative Abschätzung der Sünden". Denn wenn einmal die Durchbrechung der Rechtsordnung eine Sünde ist, dann kann

α) alle Sünden gegen Gott, bei denen es sich nicht um einen direkten Angriff auf Gott und seine Vollkommenheiten handelt, und alle Sünden gegen die Religion, welche eine Unordnung auf dem Gebiete der wahren Gottesverehrung enthalten, z. B. Verletzung eines Gelübdes oder eidlichen Versprechens, Unehrerbietigkeit gegen Gottes heiligen Namen, Gott geweihte Personen, Orte, Sachen; ebenso freiwillige, gänzliche Zerstreuung in Gebeten, zu deren andächtigen Verrichtung jemand unter einer schweren Sünde verpflichtet ist;

β) alle jene Sünden gegen die eigene Person oder den Nächsten, wodurch das Leben des Leibes oder der Seele, die zum leiblichen und geistigen Wohle des einzelnen oder der Gesellschaft notwendigen Güter geschädigt werden, und überhaupt die Sünden gegen die Liebe und die Gerechtigkeit, soweit sie nicht schon zur ersten Klasse gehören.

Wo liegt nun aber die Grenze zwischen der schweren und läßlichen Sünde?

a) Zuerst kommt in Betracht der Zweck des Gebotes und der Einfluß, den der Gegenstand der Sünde auf die Erreichung des Zweckes hat. Ob dieser Einfluß bedeutend sei, läßt sich aus der Übereinstimmung einsichtsvoller Leute, z. B. der Moralisten, erkennen. Dagegen hat man sich zu hüten, daß man nicht, was für ein Gebiet gilt, sofort auf ein anderes Gebiet übertrage, z. B. von der Gerechtigkeit auf das Gebiet der Liebe oder Gottesverehrung; ferner nicht das, was unter gewissen Orts- und Zeitverhältnissen gilt, auf veränderte örtliche und zeitliche Umstände. In Fragen der Gerechtigkeit z. B. ist zu beachten, daß der Geldwert früher ein anderer war als jetzt. Gewisse Gegenstände gelten bei uns als gering, die in den Ländern der Wilden wertvoll sind. Für das Urteil, ob ein Teil einer gebotenen Sache bedeutend sei, ist er zu betrachten absolut und in sich und in seiner Beziehung zum Ganzen, z. B. 50 Mk. bei einer Verletzung des Armutsgelübdes wären sicher Objekt für eine schwere Sünde; wenn dagegen jemand für einen Kirchenbau 100 000 Mk. zu schenken gelobt hat und 50 Mk. davon zurückbehält, ist es bloß läßliche Sünde;

b) die individuellen, persönlichen Umstände, sei es der sündigenden, sei es der verletzten Person; z. B. je größer die Empfänglichkeit für Versuchungen gegen die Keuschheit oder den Glauben, je geringer die sittliche Widerstandskraft, desto leichter wird es bei glaubens- oder sittengefährlicher Lektüre zu schwerer Sünde kommen. So ist Diebstahl leichter eine schwere Sünde, wenn die bestohlene Person arm oder in Not ist; eine Verletzung der Liebe leichter eine schwere Sünde, wenn die

es nicht gleichgültig sein, ob jemand einen kostbaren Gegenstand oder einen unbedeutenden stiehlt; denn wenn diese Differenz sittlich gleichgültig ist, ist es auch die ganze Handlung.

verletzte Person selbst schon in Schmerz, Elend u. dgl. ist. (Zeitschrift für kathol. Theol. 1889. S. 417 ff.)

221 2) Todsünden infolge eines zufälligen Umstandes (mortalia per accidens), welche also Todsünden nicht nach ihrem Objekte, sondern durch irgendeinen Umstand sind (s. u.).

Eine ihrer Gattung nach schwere Sünde kann eine läßliche werden:

1) wegen der Geringfügigkeit des Gegenstandes,

2) wegen unvollkommener Freiwilligkeit (ex imperfectione actus), und zwar entweder a) wegen unvollkommener Aufmerksamkeit (ex imperfecta advertentia), oder b) wegen unvollkommener Willenszustimmung (ex imperfecto consensu),

3) wegen eines unüberwindlich irrigen Gewissens, womit jemand etwas nur für eine läßliche Sünde hält, was eine Todsünde ist (S. Alf. l. 2. n. 54 sqq.; S. Th. 1. 2. q. 88. a. 1; a. 2; a. 6). Daraus geht hervor, daß alle Sünden, die objektiv oder ihrer Gattung nach schwere Sünden sind, subjektiv oder im sündigen Menschen läßliche Sünde werden können.

Wichtig sind für den Beichtvater, Katecheten, Prediger die Bemerkungen, welche der hl. Alfons für die Praxis macht:

1) Wenn die Schwere der Sünde zweifelhaft ist, muß man sich hüten, eine Sünde für schwer zu erklären, weil man sonst den Pönitenten der Gefahr einer schweren Sünde aussetzt. Wenn der Pönitent in einem solchen Falle fragt, so genügt es zu sagen, es sei Sünde; das reicht aus, die Gläubigen in ihrem sittlichen Leben zu leiten.

2) Um zu behaupten, etwas sei keine schwere Sünde, genügt es, daß man dafür eine wahre Probabilität habe.

3) Um aber absolut zu behaupten, etwas sei schwere Sünde, genügt die einfache Probabilität, ja selbst die größere Wahrscheinlichkeit noch nicht; die Schwere der Sünde muß moralisch gewiß sein. (S. Alf. Th. m. l. 2. n. 52; l. 6. n. 604. 605; De maledict. mort. ed. Heilig, Mechlin. 1845. p. 299. 300. 301.)[1]

[1] Nicht mit Unrecht macht Müllendorf-Reuter, Der Beichtvater, 5. Aufl., S. 28, darauf aufmerksam, daß die in unseren Tagen herrschende Indifferenz gegen das Schlechte vielfach seinen Grund darin habe, daß der unermeßliche Abstand zwischen Tod- und läßlicher Sünde zu wenig betont werde. — Es ist aber Sache des Beichtvaters, nicht bloß die theologische Schwere der Sünde zu beachten, sondern auch die Folgen, welche sie nach sich zieht, daß er z. B. ernstlich entgegentrete den ersten Anfängen der Unkeuschheit.

5. Die läßliche Sünde. Zu einer ihrer Natur nach läßlichen 222
Sünde ist erforderlich:

1) von seiten des Objektes: Geringfügigkeit des Gegenstandes; doch haben wir oben gesehen, wann auch bei einem bedeutenden Gegenstand subjektiv läßlich gesündigt werden kann;

2) von seiten des Subjektes: irgendwelche Aufmerksamkeit auf die objektive Schlechtigkeit und irgendwelche Willenszustimmung. Es genügt auch die unvollkommene Freiwilligkeit der Handlung; doch macht auch die vollkommene Aufmerksamkeit und Willenszustimmung zu dem läßlich sündhaften Gegenstand die läßliche Sünde nicht zu einer Todsünde (gegen Hirscher, welcher behauptet, alle mit vollkommener Überlegung begangenen Sünden seien Todsünden). Nur wird dadurch die läßliche Sünde innerhalb ihrer Grenzen erschwert. Ohne alle Aufmerksamkeit und Willenszustimmung kommt nicht einmal eine läßliche Sünde zustande.

Läßliche Sünde und Unvollkommenheit: 1) Unvollkommenheit kann genannt werden eine Handlung oder Unterlassung, die einem bloßen Rate widerstreitet, zu dessen Ausführung man sich angetrieben fühlt durch Anregung der Gnade, einen Ausspruch der Vernunft, den Willen des Oberen. In diesem Sinne ist die Unvollkommenheit an sich nicht Sünde; jedoch ist sie oft nicht frei von Schuld wegen der Ursache, nämlich unordentlicher Anhänglichkeit, Sinnlichkeit, Bequemlichkeit, Leichtfertigkeit usw., aus welcher die Unterlassung des Rates hervorzugehen pflegt. Solche Unvollkommenheiten erscheinen umsomehr als wahre und wirkliche Fehler, je mehr sich der Mensch der Vollkommenheit nähert. (Lugo, De poenit. 16. 103; Lacroix, Th. m. l. 5. n. 211 sqq.) 2) Man kann Unvollkommenheit fassen als völlig unüberlegte und unfreiwillige Verletzung eines Gebotes, z. B. unfreiwillige Zerstreuungen beim Gebete, unfreiwillige Äußerungen des Zornes usw. So ist die Unvollkommenheit ohne jede Schuld.

Man unterscheidet nun die läßlichen Sünden wieder in: 223

1) läßliche Sünden ihrer Gattung nach (venialia ex genere suo), welche läßlich sind durch ein Objekt, welches nur einen geringen Widerspruch mit dem Sittengesetz in sich enthält, welche also innerhalb der nämlichen Spezies objektiv nie eine schwere Sünde sind und nur durch Hinzutritt eines schwer sündhaften Umstandes aus einer anderen Spezies (also nicht durch eine circumstantia mere aggravans) Todsünde werden können. S. Th. 1. 2. q. 88. a. 5: Manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc, quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus. Solche Sünden sind:

a) diejenigen, welche im Verfehlen des richtigen Maßes in einem an sich vernunftgemäßen Verlangen bestehen, oder Sünden, die eine unordentliche Begierde oder einen unordentlichen Genuß erlaubter oder indifferenter Dinge in sich schließen, z. B. Neugierde, Kleiderprunk, unnützes Geplauder, Müßiggang, Übermaß in Speise und Trank, Schlaf, Lachen, Furcht, Trauer, übermäßige Begierde nach Geld, Lob; Unordnung bei Leistung der ehelichen Pflicht ohne Ausschluß des natürlichen Zweckes;

b) die in einem Verlangen bestehen, das zwar an sich naturwidrig ist, aber in keinem nachweisbar bedeutenden Widerspruch mit einem der notwendigen Güter der Menschheit steht, z. B. Lüge, Untreue in einem einfachen Versprechen (das nur durch Treue verpflichtet).

Diese Sünden sind also eigentlich venialia ex genere suo toto, unterscheiden sich aber insofern von den mortalia ex genere suo toto, als jede objektiv läßliche Sünde durch einen Umstand oder durch den Zweck eine schwere Sünde werden kann, während die mortalia ex genere suo toto niemals durch einen objektiven Umstand oder durch den Zweck läßlich werden können, sondern nur durch die subjektive Verfassung des Handelnden. Z. B. lügen kann schwer sündhaft werden durch die Umstände, wie eine Lüge zum schweren Schaden des Nächsten, oder durch den Zweck, wie eine Lüge, um zur Unkeuschheit zu verführen; dagegen kann es nie einen Umstand oder einen Zweck geben, welcher objektiv den Unglauben zu einer läßlichen Sünde machte;

2) läßliche Sünden infolge eines Umstandes (venialia per accidens), welche ihrem Objekte nach zwar schwer sündhaft sind, aber durch einen Umstand läßlich werden (s. oben S. 228 n. 221).

Eine ihrer Gattung nach oder durch Geringfügigkeit des Gegenstandes läßliche Sünde kann eine Todsünde werden;

1) infolge eines irrigen oder zweifelhaften Gewissens (ex conscientia erronea vel dubia), weil man, sei es aus verschuldetem oder unverschuldetem Irrtum, die Sünde für eine Todsünde hält oder betreffs einer Todsünde zweifelt;

2) wegen eines schweren Schadens des Nächsten, sei es ein geistlicher (Ärgernis) oder zeitlicher (ratione scandali vel gravis damni); so z. B. Lügenhaftigkeit, starkes Trinken an einem Priester, läßlich sündhafte Worte der Eltern über den ehelichen Verkehr vor den Kindern ausgesprochen, Hinwegnahme des wenig werten Werkzeuges, ohne welches der Bestohlene heute seinen Unterhalt nicht verdienen kann;

3) wegen eines schwer sündhaften Zweckes (ratione finis graviter

mali), z. B. Lüge, um eine schwere Ungerechtigkeit im Handel zu ermöglichen;

4) wegen einer verkehrten aktuellen Gesinnung (ratione mali affectus), wenn jemand bei Vollbringung der läßlichen Sünde aktuell so gestimmt ist, daß er die Handlung auch tun würde, wenn es eine Todsünde wäre, z. B. wenn einer beim Lügen denkt: ich würde lügen, auch wenn es eine Todsünde wäre, oder wenn jemand so leidenschaftlich am Spiel hängt, daß er lieber Gott schwer beleidigen, als das Spiel unterlassen wollte; dagegen reicht die bloß habituelle verkehrte Gesinnung, aus welcher jemand gerade so leicht Tod- wie läßliche Sünden begeht, zur Todsünde nicht aus (s. o. S. 213 f. n. 212);

5) wegen formeller Verachtung des Gesetzes oder des Gesetzgebers (ratione formalis contemptus, s. o. S. 66 n. 73);

6) wegen der nächsten Gefahr, in eine Todsünde zu fallen (ratione periculi proximi labendi in grave peccatum), z. B. wenn jemand weiß, daß er durch das Anschauen einer Frauensperson, Unterhaltung mit ihr in schwere Gefahr kommt, eine innere oder äußere Sünde der Unkeuschheit zu begehen.

Was die Praxis des Beichtstuhles angeht, so ist vom Pönitenten ein solcher Umstand ausdrücklich anzugeben; aber der Beichtvater braucht natürlich bei der Beichte von läßlichen Sünden nicht nach allen diesen Umständen zu fragen; denn er hat nicht um alles mögliche, sondern nur um das Wahrscheinliche zu fragen.

Können mehrere läßliche Sünden eine Todsünde ausmachen? 224

1) Die läßlichen Sünden machen, auch noch so oft begangen, an sich und durch ihre bloße Vervielfältigung (per se et ratione multiplicationis) niemals eine Todsünde aus; denn die Minderung der Gnade geschieht nicht direkt, sondern indirekt, insofern sie die ihr entsprechenden Akte nicht hervorbringen kann; und zwischen läßlicher und Todsünde ist ein wesentlicher, in gewissem Sinne unendlicher Unterschied (S. Th. 1. 2. q. 88. a. 4).

2) Doch können mehrere läßliche Sünden eine Todsünde werden durch Zusammenwachsen der Materie (ratione materiae coalescentis), d. h. wo die Gegenstände der einzelnen läßlichen Sünden zusammen ein schwer sündhaftes Objekt bilden können. Hier ist der letzte Akt, durch welchen die Schwere der Materie vollendet (und erkannt) wird, eine schwere Sünde. Es kann dies aber nur geschehen durch einen (neuen) Willensakt, welcher sich auf den bedeutenden Gegenstand richtet. S. Th. l. c.

z. B. kleinere Diebstähle, die zusammen eine schwere Materie ausmachen; öftere Verletzung des Jejuniums am nämlichen Fasttag, Auslassen mehrerer kleinerer Teile des nämlichen Tagesoffiziums im Brevier, öftere Verrichtung von knechtlichen Arbeiten an dem nämlichen Sonntage. Hier ist jede einzelne Handlung eine läßliche Sünde, die letzte, bei welcher man das Entstehen der schweren Materie bemerkt, eine schwere Sünde. Omnes vulnerant, ultima necat. Natürlich läßt sich nicht immer im einzelnen bestimmen, wann die Materie anfängt, eine schwere zu werden, weil dies sehr oft auf bloß moralischer Schätzung beruht; allein diese Kenntnis ist weder zur Leitung der Seelen, noch zur Gültigkeit der Absolution notwendig.[1] Hat der Handelnde schon von Anfang an seine Absicht auf einen bedeutenden Gegenstand gerichtet, so ist schon mit der ersten Übertretung eine Todsünde gegeben, z. B. kleinere Diebstähle in der Absicht, sich nach und nach eine große Summe zusammenzustehlen. Hier bilden sämtliche kleine Diebstähle eine fortgesetzte schwere Sünde; wurde aber die schwer sündhafte Absicht durch inneren Widerruf unterbrochen und wieder erneuert, dann sind es so viele schwere Sünden als unterbrochene Akte (s. u.).

3) Ferner disponieren die läßlichen Sünden zur Todsünde: a) weil sie die besonderen Gnaden Gottes hindern, welche uns gegen die Todsünde notwendig sind, b) weil sie den Eifer der Liebe mindern, c) weil sie die sündhafte Neigung in uns mehren und dadurch den Abscheu vor der Todsünde mindern (S. Th. l. c. und q. 88. a. 3).

Ecclus. 19. 1: Qui spernit modica, paulatim decidet. Luc. 16. 10: Qui in modico iniquus est, et in maiori iniquus est. S. Aug., in Ioan. tr. 12. n. 14: Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt: minutae sunt guttae, quae flumina implent; minuta sunt grana arenae, sed si multa arena imponatur, premit atque opprimit. S. Chrysost., in Matth. h. 86. n. 3. S. Greg., l. 10. Moral. c. 11. n. 21.

Die Kasuisten besprechen hier die Frage, ob derjenige einer Todsünde sich schuldig macht, welcher sich vornimmt, alle läßlichen Sünden zu begehen. Der hl. Alfons (Th. m. l. 5. n. 12) entscheidet sich probabilius

[1] Man hat hier eingewendet, wenn die Größe des Gegenstandes den Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde begründe, so komme es schließlich auf eine Kleinigkeit, z. B. auf einen Pfennig an, daß die Grenze zwischen Tod- und läßlicher Sünde überschritten werde. — Hier kommt vor allem der innere Wille, die subjektive Seite der Sünde in Betracht. Solange der Wille bei einem geringfügigen Gegenstande stehen bleibt, so lange ist nur von einer läßlichen Sünde die Rede. Sobald der Wille einen bedeutenden Gegenstand umfaßt oder einen Gegenstand, an dessen Bedeutung man zweifelt, ist die schwere Sünde gegeben. So ist der erste kleine Diebstahl der Anfang zu einem großen Diebstahle. Bei Wiederholung der Diebstähle wird der Dieb an die Grenze kommen, wo er sich sagen muß, daß der angerichtete Schaden ein bedeutender werde, oder wenigstens mit Recht darüber zweifelt. Fügt er weitere Diebstähle hinzu, so ist damit die Todsünde gegeben.

für die negative Ansicht, weil in dieser Absicht noch keine nächste Gefahr einer schweren Sünde liege.

(Vgl. Pesch, Chr., Theologische Zeitfragen II. 2. Abhandlung: „Das Wesen der Todsünde" S. 47 ff.)

§ 37. Die Verschiedenheit der Sünden nach Art und Zahl.

1. Unter spezifischer Verschiedenheit der Sünden (Ver- 225
schiedenheit der Art nach) versteht man ihre Unterscheidung nach einer besonderen Bosheit, wodurch dieselben wesentlich andere werden, in wesentlich anderer Weise dem Sittengesetze widersprechen. (Trid. sess. XIV. de poenit. c. 5.) Spezifisch verschieden sind also die Sünden, wenn der Grund verschieden ist, warum etwas der rechten Vernunft widerspricht. Diese Verschiedenheit kann sich in mehreren Handlungen oder in ein und derselben Handlung vorfinden (circumstantiae speciem addentes). Man kann den spezifischen Unterschied der Sünden ableiten aus ihrem verschiedenen Objekt (S. Th. 1. 2. q. 72. a. 1. 3. 4), oder aus der verschiedenen Tugend, welcher sie entgegenstehen, so besonders Scotus (In 2 dist. 39 q. 1. n. 9), Thomas von Aquin (2. 2. q. 99. a. 2), oder aus der Verschiedenheit der Gebote, welche durch sie verletzt werden. So Vasquez (Disp. in I. II. S. Thomae disp. 98. c. 2). So sind also Sünden spezifisch verschieden:

a) wenn sie verschiedenen Tugenden entgegengesetzt sind, z. B. Apostasie, Verzweiflung, Gotteshaß, weil sie den drei Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe entgegengesetzt sind;

b) wenn verschiedene Gebote derselben Tugend oder dieselbe Tugend in verschiedener Weise verletzt werden, z. B. Mord, Diebstahl, Ehebruch, Ehrabschneidung beziehen sich zwar auf die nämliche Tugend der Gerechtigkeit, aber auf verschiedene Gebote der nämlichen Tugend, durch welche Leben, Eigentum, eheliches Recht, Ehre des Nächsten geschützt werden. So sind Meineid, Verletzung eines Gelübdes, Gotteslästerung spezifisch verschiedene Sünden gegen die Gottesverehrung. Verschieden sind die Gebote, wenn ein besonderer Grund besteht, die Handlung zu verbieten, so daß, wenn das Schwerere erlaubt wäre, das Leichtere doch nicht erlaubt ist, z. B. wenn der Mord erlaubt wäre, wäre der Diebstahl doch nicht erlaubt; wohl aber, wenn es erlaubt wäre, 1000 Mark zu stehlen, wäre es auch erlaubt, eine Mark zu stehlen;

c) wenn die nämliche Tugend in entgegengesetzter Weise verletzt wird, z. B. Verschwendung und Geiz als Gegensätze der Freigebigkeit;

d) wenn formal verschiedene, d. h. aus verschiedenen Beweggründen gegebene Gebote verletzt werden, sei es auch in einem einzigen Akte, z. B. die Verletzung des Fastengebotes an einem Tage, an welchem ich durch das kirchliche Gebot und durch ein eigenes Gelübde zu fasten verpflichtet bin. Werden bloß materiell verschiedene Gebote verletzt, bei denen das Motiv des Gesetzgebers das gleiche ist, bei denen auch dieselbe Materie vorliegt, nur in verschiedenem, accidentellen Zusammentreffen, so entsteht durch die Verschiedenheit der Gebote keine neue spezifisch verschiedene Bosheit, z. B. wenn man das Fastengebot an einem Quatemberfreitag in der Fastenzeit verletzt, wo zugleich Vigilfasttag ist; wenn ein Benefiziat, der Priester ist, sein Brevier nicht betet.

Lehmkuhl (II. n. 307) nimmt auch eine spezifische Verschiedenheit an ex parte actus, und so sind die inneren Sünden spezifisch verschieden von den äußeren, unter den äußeren spezifisch verschieden Reden und Handlungen; doch läßt sich diese Unterscheidung auch auf den oben angegebenen Unterschied zurückführen: wenn die nämliche Tugend in verschiedener Weise verletzt wird. Manche wollen auch in dem bedeutend größeren Widerspruch gegen das Gesetz (circumstantiae notabiliter aggravantes) einen Grund für die spezifische Verschiedenheit erkennen. Allein die allgemeine Lehre der Theologen mit dem hl. Thomas (S. Th. in 4 d. 16. q. 3. a. 2) weist dies zurück, weil das Mehr oder Weniger nicht eine neue Spezies begründen kann. Wenn der römische Katechismus (p. II. c. 5. q. 47) etwas anderes zu lehren scheint, so meint er so erschwerende Umstände, welche aus einer läßlichen eine Todsünde machen.

Nach dem Gesagten sind also spezifisch verschieden: Unkeuschheitssünden, die mit ledigen, verheirateten, verwandten, gottgeweihten Personen begangen werden, ferner die Verletzung der Abstinenz und des Jejuniums, Sünden gegen gewöhnliche Leute und die Eltern, Sünden gegen Personen, mit denen man sonst schon kontraktlich verbunden ist, z. B. des Vormunds gegen sein Mündel. Die Autoren behandeln die Frage, ob Begehungs- und Unterlassungssünden spezifisch verschieden seien. In der Regel begründet dies einen spezifischen Unterschied, z. B. Häresie und Unterlassung eines gebotenen Glaubensaktes, Verzweiflung und Unterlassung eines Aktes der Hoffnung; wenn jedoch Begehung und Unterlassung dem nämlichen Gebote aus dem nämlichen Grunde widerstreiten, so sind sie nicht spezifisch verschieden (S. Th. 1. 2. q. 72. a. 6), z. B. Sonntags die hl. Messe gar nicht oder nicht mit Andacht hören; Schulden nicht bezahlen und stehlen.

226 2. Die numerische Verschiedenheit der Sünden. Alle Sünden, welche spezifisch verschieden sind, sind auch numerisch, d. i. der Zahl nach unterschieden; aber nicht alle Sünden, die numerisch verschieden sind, sind auch spezifisch verschieden, weil ja die Sünde auch innerhalb der nämlichen Art vervielfältigt werden kann. So begeht eine vierfache Sünde, wer

gegen sein Keuschheitsgelübde mit einer verwandten, verheirateten Person sündigt, nämlich eine Sünde gegen die Keuschheit, Religion, Pietät, Gerechtigkeit. Eine dreifache Sünde ist es, einen Priester in der Kirche zu töten, nämlich eine Sünde der Ungerechtigkeit und ein persönliches und lokales Sakrilegium. — Ein Akt kann mehrere Sünden in sich schließen, mehrere Akte mehrere Sünden; es können aber auch mehrere Akte nur eine Sünde ausmachen.

1. Satz. Soviel der Zahl nach unterschiedene, moralisch 227
nicht geeinigte Gesamtobjekte (obiecta totalia) der Wille umfaßt, so viel Sünden begeht er, mag dies nun in einem oder in mehreren vollendeten Willensakten geschehen (S. Alf. l. 2. n. 45, 46 gegen Lugo u. a.). Gesamtobjekt ist jenes, welches von anderen sich gänzlich unterscheidet, so daß es ein Ganzes ausmacht, also weder ein Teil von einem anderen ist, noch auf ein anderes bezogen werden kann. Moralisch geeinigt sind jene Objekte, die nach ihrer Natur, nach der Anschauung oder dem Gebrauche der Menschen oder wenigstens nach der Auffassung des Handelnden als ein Gegenstand des Handelns angesehen werden können und so aufgefaßt werden (Lehmkuhl I. n. 241). Die Frage hat ihre praktische Bedeutung, weil es sich darum handelt, welche Zahl in der Beichte angegeben werden muß. Es fragt sich also,

a) ob die einzelnen Objekte als ein Ganzes vom Handelnden aufgefaßt wurden,

b) ob der innere Akt ein einfaches Wohlgefallen, ein unwirksames Verlangen oder ein wirksamer Vorsatz war. Leichter ist nur ein Akt anzunehmen bei den beiden ersteren als beim wirksamen Vorsatz, weil der wirksame Vorsatz sich die einzelnen Objekte so vorstellt, wie sie in Wirklichkeit sind;

c) beim wirksamen Vorsatz fragt es sich, ob die Objekte durch einen äußeren Akt oder durch mehrere äußere Akte berührt werden. Im letzteren Falle sind es mehrere Sünden, im ersteren kann es auch nur eine Sünde sein.

2. Satz. So viele moralisch unterbrochene, aber in sich vollendete Willensakte betreffs des nämlichen Objektes, so viele Sünden. Eine physische Unterbrechung ist gegeben, wenn der Akt nach den Gesetzen der Natur zu bestehen aufhört und erst nach einem Zwischenraume wieder aufgenommen wird, z. B. durch Schlafen, Besorgen anderer Geschäfte; moralische Unterbrechung ist diejenige, welche nach dem Urteile des sittlichen Bewußtseins, nach dem Zeugnis und

der Ansicht vernünftiger, redlich denkender Männer die Einheit des Aktes zerstört, so daß er weder virtuell, noch formell fortdauert. Moralisch geeinigt sind die Akte, wenn der eine von dem anderen abhängt, eine Fortsetzung, Wirkung des ersten ist, wenn die folgenden Akte kraft der früheren erweckt werden. Diese Einheit des Aktes wird aber durch eine physische Unterbrechung im Schlafe oder in anderen Geschäften, sowie durch die längere Zeitdauer als solche noch nicht aufgehoben. Man nimmt aber eine moralische Unterbrechung an:

a) durch ausdrücklichen Widerruf, sei er formell oder virtuell, z. B. wer sich vornimmt, zu restituieren, widerruft den Willensakt, das fremde Gut zu behalten; er begeht also dann wiederum eine neue Sünde, wenn er nicht restituiert. Wer seinen Feind freundlich und aufrichtig aufnimmt, widerruft den Vorsatz, ihn zu töten;

b) durch freiwilliges, längeres Ablassen vom Akte, wenn man nämlich freiwillig längere Zeit vom Akte absteht und ihn unausgeführt läßt, z. B. wenn mehrere Tage vorüber sind, ohne daß man etwas zur Ausführung getan hat (da, wo die Ausführung überhaupt nicht gefolgt ist);

c) oft auch durch eine längere Zwischenzeit, auch wenn diese nicht eine freigewollte ist, so daß also der Willensakt nach dem Urteile vernünftiger Männer nicht mehr fortdauert; doch bedarf dies bedeutender Einschränkungen, wie aus dem Nachfolgenden ersichtlich ist.

228 Man unterscheidet nun: 1) rein innere Akte (actus mere interni); sie werden so oft vervielfältigt, als der Mensch nach freiwilliger oder unfreiwilliger Unterbrechung den Akt wieder aufnimmt. Diese Akte werden sehr leicht vervielfältigt, weil sie nicht voneinander abhängen und darum auch nicht moralisch fortdauern; sie finden darum ihre Einigung nur durch die eine Aufwallung der Leidenschaft. Wer also z. B. längere Zeit unreine Gedanken unterhält, begeht nur eine Sünde, wenn er auch dazwischen einige Worte mit einem Vorübergehenden spricht. Wenn er dagegen nach einem längeren Gespräche, das ihn ganz abgelenkt hat, die Gedanken wieder aufnimmt, begeht er eine neue Sünde.

Darum ist es praktisch oft schwer, eine genaue Zahl anzugeben, es genügt deswegen in der Beichte zu sagen, daß man oft des Tages, fast den ganzen Tag sich mit unreinen Gedanken beschäftigt habe; daß man monatelang in Feindschaft gelebt und oft, mehrmals des Tages Regungen des Hasses unterhalten habe. Die Autoren mahnen aber hier die Unterbrechungen anzugeben, besonders wenn sie längere Zeit, z. B. Wochen,

angedauert haben. Es können aber auch mehrere innere Akte voneinander abhängen z. B. Rachbegierde, und sie bilden dann nur eine Sünde;

2) innere Akte mit der Intention, sie äußerlich zu vollziehen; sie werden so oft vervielfältigt, als der Vorsatz formell erneuert wird. Nach welcher Unterbrechung man eine formelle Erneuerung annehmen kann, hängt von der Beschaffenheit des Gegenstandes ab. Das geschieht bei einer Unterbrechung durch Widerruf, durch freiwilliges Ablassen, nicht aber durch eine unfreiwillige Unterbrechung, wenn sie nicht länger dauert. Die gewöhnlichen ordentlichen Unterbrechungen durch Schlaf, Berufsgeschäfte zerstören die Einheit des moralischen Aktes nicht, wohl aber die außerordentlichen. Der hl. Alfons (n. 39) nimmt an, daß ein Willensakt sich nicht über drei Tage erstrecke, was aber doch nach der Natur des Werkes sich modifiziert. — Dies gilt jedoch nicht von den Willensentschlüssen, die ihre Vollendung in einem äußeren Akte finden; denn hier ist es bloß eine Sünde, weil alle diese unterbrochenen Willensakte durch die äußere Handlung vollendet und geeinigt werden. Daher begeht nur eine Sünde, wer sich vornimmt, einen Menschen zu töten, und ihn nach mehreren Tagen wirklich tötet, wenngleich er seinen Vorsatz unterdessen öfters erneuert hat; ebenso begeht eine Sünde, wer heute eine Person vergebens zu verführen sucht, morgen den Versuch wiederholt und wirklich mit ihr sündigt;

3) äußerlich vollendete Akte; sie werden unterbrochen, wenn sie sich nicht auf einen letzten, ursprünglich beabsichtigten und vollbrachten Akt beziehen, dem sie sich als Mittel unterordnen. Ordnen sie sich aber einem ursprünglich beabsichtigten und wirklich vollbrachten Akte unter, so sind alle inneren und äußeren Handlungen zusammen nur eine Sünde.

Z. B. jemand nimmt sich vor, seinen Feind zu schlagen, in der Hitze des Zornes aber erschlägt er ihn — zwei Sünden; ebenso, wenn jemand anfangs nur die Matutin nicht beten will, dann aber das ganze Offizium unterläßt. Wer sich vornimmt, jemand bloß unrein zu berühren, dann aber die Fornikation begeht, begeht nach den einen zwei Sünden, nach den andern nur eine Sünde, weil die Berührung ihrer Natur nach auf den vollendeten Akt hinstrebt. Eine Sünde begeht, wer sich vornimmt zu stehlen, mehrere Tage daran denkt, die passende Zeit dazu auswählt, Instrumente herrichtet, sich auf den Weg macht usw. Es begeht mehrere Sünden, wer kleine Beträge einzeln stiehlt, ohne daß er ursprünglich die Absicht hatte, die ganze Summe zu stehlen; es begeht aber nur eine Sünde, wer in der nämlichen Aufwallung der Leidenschaft dieselbe Person mehrmals beschimpft, schlägt oder unrein berührt; ebenso wer ein schlechtes Buch in einem oder dem anderen Tage durchliest. — So kann die Einigung der Akte entstehen: a) durch die Intention, b) durch den einen Willensakt,

welcher die Handlung wiederholt hervorruft, und c) durch die Einheit des Werkes, zu welchem die einzelnen Handlungen sich als Teile verhalten.

4) Jene Handlungen, welche nur eine Vollendung des ganzen Aktes sind, sind von diesem numerisch nicht verschieden, z. B. Berührungen unmittelbar nach der Fornikation, Wohlgefallen an der vollbrachten Sünde den Tag hindurch, gerade so wie Gespräche, Blicke, Berührungen vor der Fornikation.

5) Die zur Ausführung angewendeten Mittel sind, wenn die Handlung nicht vollbracht wurde, nur dann in der Beichte anzugeben, wenn sie in sich selber schlecht waren. Z. B. um eine Person zu verführen, leistet jemand dieser Person Freundschaftsdienste und erlaubt sich unreine Berührungen, gelangt aber nicht zu seinem Ziele. Er muß neben seiner schlechten Absicht nur die unreinen Berührungen beichten, nicht die geleisteten Dienste. Wenn die Handlung vollbracht wurde, sind sie anzugeben, wenn sie nicht derselben Spezies angehören, z. B. wenn jemand sich betrinkt, um sich zu einem Mord vorzubereiten; wenn jemand eine Person bedroht, um mit ihr unkeusch zu sündigen.

§ 38. Die inneren Sünden.

229 1. Daß es überhaupt innere Sünden gibt, beweisen wir 1) aus der Hl. Schrift; so, wenn es im Dekalog heißt: Non concupisces, wenn der Heiland die Pharisäer mit übertünchten Gräbern vergleicht. Matth. 23. 27; 2) aus dem Conc. Trid. sess. XIV. de poenitentia c. 5, wo es heißt, daß die inneren Sünden viel gefährlicher sind als die äußeren, weil sie leichter begangen und weniger beachtet werden; 3) aus der Vernunft, die uns sagt, daß es unrecht ist, dasjenige zu verlangen, daran sich zu ergötzen, was auszuführen verboten ist. Man unterscheidet gewöhnlich drei Gattungen innerer Sünden: 1) die verweilende Belustigung — delectatio morosa, 2) das Wohlgefallen, die Freude am vollbrachten schlechten Werk — complacentia, gaudium, und 3) das Verlangen, die Begierde nach einem sündhaften Objekte — desiderium.[1] Andere unterscheiden delectatio als die sinnliche Lust von gaudium als der geistigen Lust.

2. Die delectatio morosa, „verweilende Belustigung", ist das Wohlgefallen an einem sündhaften Objekt, das durch Gedanken oder durch die Einbildungskraft als gegenwärtig

[1] An sich sind es eigentlich bloß zwei Arten, weil delectatio und gaudium sich nur accidentell unterscheiden, insofern die del. auf die Gegenwart, das gaudium sich auf die Vergangenheit bezieht.

vorgeführt wird, ohne die Begierde, es auszuführen. Sie heißt morosa (non a mora temporis, sed a mora rationis), nicht als ob es eines längeren Verweilens bedürfte, damit eine Sünde entsteht, sondern weil der Wille mit vollkommener Überlegung sich dafür entscheidet und dabei aufhält. Dies aber kann in einem einzigen Augenblick geschehen sein. Die delectatio morosa ist eine Sünde von der nämlichen Art und Schwere wie das Objekt, worauf sie sich bezieht. Denn in der delectatio wird ein sündhafter Gegenstand als gegenwärtig vorgestellt und umfaßt. Vom Objekte aber zunächst erhält die Sünde ihre Schwere und ihre Art. Ist der Gegenstand ein Diebstahl, ein Ehebruch, ein Mord, so ist auch die delectatio ein Diebstahl, ein Ehebruch ein Mord. Ist der Gegenstand eine schwere Sünde, so auch die delectatio. Prov. 15. 26: Abominatio Domini cogitationes malae, und Sap. 1. 3: Perversae enim cogitationes separant a Deo.

Deswegen wären an sich auch die einzelnen Objekte der delectatio in der Beichte anzugeben; denn es ist ein Unterschied, ob jemand sich mit Wohlgefallen bei der Vorstellung einer unreinen Berührung oder der vollendeten Sünde aufhält. Aber einmal wäre es praktisch sehr gefährlich, eine spezielle Anklage hierüber zu verlangen; denn es ist immer besser, daß die Beichte materiell unvollständig ist, als daß das Beichtkind durch Fragen auf Dinge aufmerksam wird, an die es selber nicht gedacht hätte. Ferner kann sehr oft die delectatio sich bloß auf das Objekt im allgemeinen, abgesehen von den speziellen Umständen, beziehen, z. B. unreine Vorstellungen überhaupt als Gegenstand unreiner Lust, abgesehen von dem besonderen Inhalt dieser Vorstellungen. In diesem Falle sind die besonderen Umstände des Objektes nicht anzugeben, wohl aber, wenn der Umstand selber Gegenstand der Lust war, z. B. wenn jemand gerade daran eine besondere Lust hätte, mit einer Ordensfrau zu sündigen. (S. Alf. l. 4. n. 457.) Bei solchen Personen endlich, die der Unkeuschheit sehr ergeben sind, kann der Beichtvater ohnehin die verschiedensten Arten unreiner Vorstellungen präsumieren. Gewiß ist es, daß die besonderen Umstände der sündigenden Person ihre Bosheit dem Akte mitteilen, z. B. unreine Gedanken eines Priesters sind Sakrileg.

Die verweilende Belustigung und schlechte Gedanken werden praktisch 230
oft miteinander verwechselt und zwar insofern mit Recht, als beide zusammenhängen. Doch ist der Gedanke an etwas Schlechtes genau zu unterscheiden von einem schlechten Gedanken; nicht jeder Gedanke an etwas Sündhaftes ist schon sündhaft. Man muß mit dem hl. Thomas (1. 2. q. 74. a. 8) die Lust am Denken einer schlechten Sache (delectatio de cogitatione rei malae) und die Lust an einer gedachten schlechten Sache (delectatio de re mala cogitata) unterscheiden. Die erstere Lust ist an sich nicht schlecht, sondern ist einfach eine Freude am Wissen. Wird diese Erkenntnis, mit welcher sich eine geistige Lust am Wissen verbindet, a) aus

einer vernünftigen, sei es nützlichen, sei es notwendigen Ursache erworben, so ist gar keine Sünde vorhanden, sie ist im Gegenteil gut; b) geht ein solcher Gedanke aus Neugierde hervor, so ist er an sich läßliche Sünde; c) wenn sich damit, wie dies oft besonders bei unreinen Gedanken geschieht, die schwere Gefahr verbindet, den schlechten Gegenstand selber zu approbieren, so ist der Gedanke selbst eine schwere Sünde, wo es sich um einen schwer sündhaften Gegenstand handelt. Die Lust an der gedachten schlechten Sache ist natürlich immer schwere oder läßliche Sünde je nach dem Gegenstande. Oder man kann mit Lacroix (l. 3. p. 1. n. 895) unterscheiden den spekulativen vom praktischen Gedanken. Der spekulative Gedanke, welcher die Handlungen oder ihre Lust nur abstrakt und als Gegenstand des Wissens betrachtet, ist keine oder läßliche Sünde, kann schwere Sünde werden nur infolge der damit verbundenen Gefahr; der praktische Gedanke, wodurch man sich den Gegenstand als für die eigene Person angenehm und begehrenswert vorstellt, oder in einer Weise, die unmittelbar geeignet ist, die böse Begierlichkeit zu reizen, ist in einer wichtigen Sache schwere Sünde. Darum ist es nicht richtig, wenn man sagt, jeder freiwillige unreine Gedanke sei schwere Sünde. Um zu unterscheiden, ob die Lust sich auf das gedachte Objekt bezog oder auf das Denken für sich allein, gilt als Maßstab a) die Intention, warum man sich mit solchen Dingen beschäftigt; ist diese eine ernste, dann kann man sich von der Sünde freisprechen; b) die Neigung, die sonst jemand zu solchen Dingen hat; z. B. wer gern unreine Worte redet, kann auch präsumieren, daß die Gedanken freiwillig und sündhaft waren; c) aus welchem Anlaß der Gedanke entsteht, ob z. B. aus einer begangenen Sünde oder aus dem Studium (Salm. tr. 20. c. 13. n. 28).

231 An einem Objekte, das jetzt verboten ist, aber später erlaubt sein wird, darf man sich jetzt nicht erlustigen; denn in der delectatio wird das Objekt als gegenwärtig vorgestellt, jetzt aber ist es unerlaubt. Es ist also z. B. für Brautleute unerlaubt, sich in Gedanken an dem zukünftigen Gebrauch der Ehe zu ergötzen. Dagegen ist es an sich nicht unerlaubt, einfach an dasjenige zu denken, oder auch danach zu verlangen, was in der Ehe erlaubt sein wird; es kann jedoch leicht die Gefahr der Einwilligung bestehen, besonders wenn man sich längere Zeit in einem solchen Gedanken aufhielte. Das gleiche gilt von der delectatio an einem vergangenen Akte, der aber in Gedanken oder in der Einbildung als gegenwärtig vorgestellt wird. So ist es an sich einer Witwe zwar erlaubt, mit einer gewissen Befriedigung an den ehelichen Umgang mit ihrem Manne zu denken, soweit darin bloß eine Approbation des ehelichen Aktes liegt und keine Gefahr heftiger Regungen usw. besteht. Dagegen ist es nicht erlaubt, in der Gegenwart an dem Gedanken, der Vorstellung des ehelichen Aktes sich zu ergötzen.

3. Freude (gaudium) ist das freiwillige Wohlgefallen an 232
einem vollbrachten bösen Werke, sei es nun von uns oder von anderen begangen. Hierher gehört auch das Mißfallen darüber, daß man bei gegebener Gelegenheit eine böse Tat nicht vollbracht habe, die Trauer über ein vollbrachtes gutes Werk, das Sichrühmen wegen einer Sünde. Die Freude kann sich aber auch beziehen auf die Art, wie eine Handlung vollbracht wurde, auf den guten Erfolg einer schlechten Handlung und auf die schlechte Handlung wegen des guten Erfolgs. Von der Freude an der Sünde gilt das nämliche, was von der delectatio, sie entnimmt ihre Art und Schwere dem Gegenstande, worauf sie sich bezieht. Auch hier sind also die spezifischen Umstände anzugeben; denn die Freude approbiert eine konkrete Handlung, also auch deren gesamte Bosheit, wenn die verschiedenen Umstände wenigstens im allgemeinen dem Handelnden vorschweben. Die Freude an einem schweren Diebstahl, an einer Unkeuschheit ist selbst wieder schwere Sünde des Diebstahls, der Unkeuschheit. Wenn aber der Mensch von diesen Umständen abstrahiert, wie es sehr leicht bei der Freude über Sünden anderer sein kann, so geht aus jenen Umständen keine spezifische Bosheit hervor. Zu bemerken ist:

1) Sich ergötzen oder freuen an einem objektiv sündhaften Werke ist auch dann schon Sünde, wenn das Werk selbst aus Mangel an Aufmerksamkeit oder Zustimmung ohne Schuld geschehen ist:

a) wenn man sich freut an der Gesetzesübertretung als solcher, z. B. wenn man sich freut, daß man am Sonntage die Kirche nicht besuchen konnte, daß man an das Fastengebot nicht gedacht habe, und zwar weil man das Gebot übertreten hat;

b) wenn die Handlung, auch abgesehen von der Unaufmerksamkeit oder der mangelnden Zustimmung, in sich schlecht ist, also z. B. sich freuen an einer in der Trunkenheit begangenen Blasphemie, Sünde der Unkeuschheit.

2) Dagegen ist es erlaubt, sich zu freuen

a) an der guten Wirkung allein oder an dem Akte, insofern er Ursache der guten Wirkung ist, wenn nur die richtige Proportion zwischen guter und böser Wirkung besteht;

b) an der Handlung, wenn sie durch Mangel an Aufmerksamkeit oder Zustimmung objektiv indifferent wird.

Z. B. es ist keine Sünde, sich zu freuen, daß man wegen eines wichtigen Grundes entschuldigt ist, heute bei der strengen Kälte den Gottesdienst zu besuchen, daß man wegen Nichtbeachtung des Fastengebotes sich

abends ersättigen konnte. An einer sei es mit oder ohne Schuld erfolgten nächtlichen Pollution darf man sich nicht freuen wegen der darin liegenden Lust; sich daran erfreuen (oder auch eine natürlich erfolgende zu wünschen) nur wegen der dadurch herbeigeführten Erleichterung, ist keine Sünde. Verworfen aber ist der Satz Innoc. XI. pr. 15: Licitum est filio gaudere de parricidio parentis a se in ebrietate perpetrato propter ingentes divitias inde ex haereditate consecutas; cf. pr. 13; denn einmal ist der Vatermord immer objektiv schlecht, und dann fehlt die richtige Proportion. Man darf sich also nicht freuen an der Ermordung eines reichen Verwandten, weil man dadurch zu einer reichen Erbschaft gelangt ist; wohl aber darf man sich freuen an der Erbschaft selber unter Mißbilligung der sündhaften Ursache. Man darf sich nicht freuen an dem Attentat auf einen Kirchenverfolger, man darf sich aber freuen an der durch das Attentat hervorgerufenen Sinnesänderung des anderen. So singt die Kirche am Karsamstage: O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem. Doch ist eine solche Freude in der Praxis oft gefährlich, weil sich mit der Freude an der guten Wirkung leicht die Approbation der schlechten Handlung selbst verbindet.

3) Es ist an und für sich nicht unerlaubt, sich zu freuen an der in sich nicht schlechten Art und Weise, wie eine schlechte Handlung ausgeführt wurde, vorausgesetzt, daß die Gefahr der Zustimmung zur Sünde selbst oder des Ärgernisses ausgeschlossen ist, z. B. sich zu freuen an der Geschicklichkeit, mit welcher ein Diebstahl ausgeführt wurde, an der komischen Art und Weise, wie zwei alte Weiber sich auszanken; dagegen gibt Lachen über einen unreinen Witz leicht Ärgernis, auch wenn man nicht über den unreinen Inhalt, sondern nur über den Witz lacht.

4) Einer Sünde sich rühmen ist in der Regel eine dreifache Sünde: a) weil man sich rühmt, b) weil man Ärgernis gibt, c) weil man leicht an der Sünde selbst wieder Wohlgefallen hat. Deswegen ist der Pönitent, wenn er sich wegen seiner Freude anklagt, zu fragen, ob er sich gerühmt habe, ob sich das Rühmen auf ein äußeres Werk bezieht, welches mit großer Lust oder großem Vorteile verbunden war, weil dann die Freude leicht wiederholt wurde. — Doch könnte es sein, daß jemand auf diese verschiedenen Arten von Bosheit nicht achtet, auch jetzt keine Freude an der Sünde mehr hat und nur wegen seiner Geschicklichkeit oder seiner Kühnheit sich rühmen will, und dann könnte es auch läßliche Sünde sein.

233 4. Begierde, Verlangen (desiderium) ist das freie Wohlgefallen an einer schlechten Handlung als einer zukünftigen, zu vollbringenden. Die Begierde kann unwirksam sein oder

wirksam (efficax), wenn Mittel gewählt werden, um das Werk auszuführen (Vorsatz, propositum).

1) die unbedingte Begierde nach einer schlechten Sache oder Handlung ist immer Sünde und zwar von der nämlichen Art und Schwere wie ihr Gegenstand. Matth. 5. 28: Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, iam moechatus est eam in corde suo. Dies gilt sicher vom Vorsatz, aber auch von der unwirksamen Begierde, wenn sie sich auf eine konkrete Handlung bezieht und nicht auf eine Handlung in abstracto und im allgemeinen; denn hier könnte man in Erkenntnis und Wille von den Umständen abstrahieren.

Der Grund ist klar: wenn die Begierde sich auf eine konkrete Handlung bezieht, so approbiert der Mensch dieselbe, wie sie umkleidet ist mit allen Umständen, darum wird auch die sittliche Schlechtigkeit aller Umstände inkurriert. Deswegen ist auch der Gegenstand der Begierde in der Beichte anzugeben, außer wo die Begierde sich ganz allgemein auf das Objekt bezogen hat, oder wo man aus der Anklage des Pönitenten ohnehin schon auf alle möglichen Begierden schließen kann. Dagegen kann der Wille sich auf das Objekt allein richten, während die Umstände die Begierde nicht reizen, sondern abschwächen, z. B. daß die Person verheiratet, gottgeweiht ist.

2) Die Begierde kann auch eine bedingte sein (desiderium conditionatum). Hebt die beigefügte Bedingung die Sündhaftigkeit der Handlung auf, und geht der Wunsch nicht aus vorhandener sündhafter Neigung hervor, so ist der Wunsch an sich keine Sünde, z. B. wenn nicht Abstinenz wäre, so würde ich heute sehr gerne Fleisch essen. Doch sind solche Wünsche oft gefährlich und fast immer unnütz, darum oft nicht von einer läßlichen Sünde freizusprechen. Hebt die beigefügte Bedingung die Sündhaftigkeit der Handlung nicht auf, so ist auch die Begierde schon sündhaft, umsomehr, wenn die Begierde aus einer gegenwärtigen sündhaften Neigung hervorgeht, z. B. wenn ich Geld hätte, würde ich mich berauschen; ich würde unkeusch leben, wenn es keine Hölle gäbe. So ist die Begierde nach der copula carnalis mit einer Person unter der Bedingung: Si non essem sacerdos, si non esset uxor alterius, an sich eine schwere Sünde, weil sie eine Zustimmung zu einem praktischen Gedanken (s. o. S. 240 n. 230) und eine Gefahr aktueller Lust enthält.

Die Bedingung: Si liceret, wenn es nicht verboten wäre, hebt die Sündhaftigkeit auf in allen bloß positiv verbotenen Dingen. Dagegen ist in allen Dingen, die ihrer Natur nach immer schlecht sind, auch die

bedingte Begierde schon Sünde, weil die Bedingung das Böse nicht entfernen kann. Schwere Sünde ist gegeben, a) wenn sie hervorgeht aus einer gegenwärtig schwer sündhaften Neigung, wie dies leicht der Fall sein kann, z. B. in dem Wunsche, ich möchte Unzucht treiben, wenn es erlaubt wäre; ich würde an meinem Feinde Rache nehmen, wenn Gott das nicht verbieten würde; b) oder wenn jemand wünschen würde, es möchte etwas, was absolut schlecht ist, nicht verboten sein; denn das hieße wünschen, es möge das Naturgesetz, also auch dessen Urheber, Gott, ein anderer sein, und das wäre sündhafter als der verbotene Gegenstand selbst. Deshalb kann ein bedingter Wunsch erlaubt sein a) in allen Dingen, die nur schlecht sind, weil verboten (extrinsecus mala); z. B. ich würde heute arbeiten, wenn es nicht Sonntag wäre; b) in allen den Dingen, die zwar innerlich schlecht sind, aber unter Umständen erlaubt werden können (intrinsecus conditionate mala); z. B. ich würde den Petrus töten, wenn es zu meiner Verteidigung notwendig wäre; c) in allen den Dingen, welche absolut schlecht sind, ist auch der bedingte Vorsatz unerlaubt und zwar in materia gravi schwere Sünde, weil er den Wunsch in sich schließt, die sittliche Ordnung möge geändert sein; z. B. ich würde stehlen, Gott lästern, wenn es keine Sünde wäre. Keine oder läßliche Sünde wäre da, wenn man damit nur seine eigene (habituelle) verkehrte Neigung oder Disposition angeben wollte.

§ 39. Die Ursachen der Sünde.

234 1. Man kann unterscheiden eine wirksame Ursache (causa efficiens) der Sünde und eine anregende Ursache. Wirksame Ursache der Sünde ist nur der Wille des Menschen, anreizende Ursache und zwar innere ist die Versuchung, äußere die Gelegenheit. Der Teufel kann nicht direkte und hinreichende Ursache der Sünde sein. Den Willen bewegen als inneres Prinzip kann nur der Mensch selbst und Gott; Gott aber kann nicht Ursache der Sünde sein. Äußerlich bewegt den Willen 1) das Objekt, 2) wer das Objekt vorhält, 3) wer dieses Objekt als etwas Gutes darstellt. Kein Objekt außer dem letzten Ziel zwingt den Willen zum Wollen, also kann auch Welt und Teufel niemals direkte hinreichende Ursache der Sünde sein. Demnach bleibt als wirksame Ursache, nach dem hl. Augustinus (De civ. Dei l. XII. c. 7) als causa deficiens, der Wille des Menschen übrig. Trid. sess. VI. can. 6.[1]

[1] S. Aug., De duab. anim. contra Man. c. 11 n. 15: (Peccatum) sine voluntate esse non posse omnis mens apud se divinitus conscriptum legit; S. Th. 1. 2. q. 80. a. 1.

2. Versuchung (tentatio). Versuchung ist die direkte Anreizung 235
zur Sünde. Die Versuchung kann aus einer dreifachen Quelle hervorgehen, aus unserer verderbten Natur, aus der Welt und vom Teufel, und so unterscheidet man innere und äußere Versuchungen (S. Th. l. c.), obwohl man von Versuchung im eigentlichen Sinne nur reden kann, wenn zugleich mit der inneren oder äußeren Vorstellung auch die Begierlichkeit als Zunder der Sünde (fomes peccati, Trid. sess. V. can. 5) sich erhebt. Iac. 1. 14: Unusquisque tentatur a concupiscentia abstractus et illectus.[1] Eine solche innere Versuchung war bei Christus nicht möglich, ihm konnte der Versucher sich nur von außen nahen; auch die allerseligste Jungfrau blieb vor jeder inneren Versuchung wie vor der Erbsünde bewahrt. Unter Welt sind sowohl die sinnlichen Dinge als die Menschen zu verstehen. Die Versuchung äußert sich in Wort, Beispiel, sinnlichen Lockungen Sap. 14. 11; Rom. 12. 2; 2. Petr. 1. 4; 1. Ioan. 5. 19: Mundus totus in maligno positus est. Der Teufel (1. Petr. 5. 8) versucht sowohl innerlich als äußerlich; seine innere Anregung erstreckt sich vorwiegend auf die Phantasie und das sinnliche Begehrungsvermögen (S. Th. 1. 2. q. 80. a. 2). Seine äußere Tätigkeit zeigt sich vorzüglich in sichtbarer Erscheinung (Gen. 3; Matth. 4. 1 sqq.; 2. Cor. 11, 14), in falschen Wundern, z. B. in den Schein-Wundern der ägyptischen Zauberer, des Antichrist (Exod. 7 sqq.; Matth. 24. 24; 2. Thess. 2. 9; Apoc. 13. 12).

1) Gegen Luther (zu Matth. 5. 27, 28), die Reformatoren überhaupt und Bajus ist festzuhalten, daß die Versuchungen an sich nicht Sünde sind, wohl aber die Einwilligung in die Versuchung.

Trid. sess. V. can. 5. Baius pr. 50. 51. 75. 76; pr. 50: Prava desideria quibus ratio non consentit et quae homo invitus patitur, sunt prohibita praecepto: Non concupisces; pr. 51: Concupiscentia sive lex membrorum et prava eius desideria quae inviti sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia. S. Aug., De civ. Dei l. 1. c. 25: Illa concupiscentialis inobedientia . . . quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis; c. Faustum l. 22. c. 28 et 29.

Man darf hier nicht verwechseln sensus (physisch) und consensus (moralisch), das Gefühl, mit welchem wir ganz naturgemäß und natur-

[1] Nicht als eigentliche Versuchungen können bezeichnet werden die Zwangsvorstellungen, die in krankhaften körperlichen Zuständen ihren Grund haben.

notwendig das Angenehme des sinnlichen Objektes empfinden, und die Zustimmung, durch welche wir mit unserem Willen diese sinnliche Wohlempfindung approbieren und genießen; man darf ferner nicht verwechseln den Gedanken an das schlechte Objekt und die Lust daran (s. o. S. 239 n. 230), ebenso nicht die natürliche Neigung zu einer Sünde und die Einwilligung in die Sünde.

2) Es ist nicht erlaubt, die Versuchung herbeizurufen, etwa der Übung halber, und zwar a) zunächst wegen der Gefahr der Einwilligung, und b) auch wo eine Gefahr der Einwilligung nicht besteht, weil jeder die Pflicht hat, die Begierlichkeit in sich möglichst niederzuhalten; denn die inneren Versuchungen bezeichnen immer eine Unordnung in uns, welche wir nicht selbst hervorrufen, sondern niederhalten und soweit möglich ganz unterdrücken müssen.[1]

3) Dagegen ist es erlaubt, eine Handlung zu setzen, von welcher man voraussieht, daß aus ihr schlechte Gedanken, Regungen der Begierlichkeit entstehen, wenn die Handlung sittlich gut, notwendig oder nützlich und die nächste Gefahr zu sündigen ausgeschlossen ist; denn der Handelnde macht bloß Gebrauch von seinem Rechte, und die Regungen werden als nicht beabsichtigt, auch nicht als freiwillig angesehen.

4) Ist die Handlung nicht notwendig oder nützlich, sondern geht sie aus einer gewissen Leichtfertigkeit hervor, so ist es eine Todsünde, sie zu setzen, wenn sie in nächster Weise verkehrte Regungen und Gedanken und damit die nächste Gefahr, schwer zu sündigen, veranlaßt. Wenn man aber die schlimmen Regungen nicht beabsichtigt, und zugleich die Gefahr der Einwilligung nicht besteht oder nicht beachtet wird, so begeht der Handelnde nur eine läßliche Sünde. Aus dem Gesagten ergibt sich der große Unterschied zwischen gottesfürchtigen und schlechten Personen bei der Beurteilung, ob sie in ihre Versuchungen eingewilligt haben.

Trotzdem bieten die Versuchungen auch große Vorteile; denn 1) der Mensch erkennt die allseitige Befleckheit seines Herzens und das Unvermögen, sich selbst durch eigene Kraft zu retten. 2) Er lernt Mitleid mit den Schwächen anderer. Gal. 6. 1: Considerans te ipsum, ne et tu tenteris. 3) Vorzüglich wird der Wille durch die gegen die

[1] S. Aug., Op. imp. c. Iulian. l. 4. c. 57: Ad hoc se debet omnis imitator (sc. Christi) extendere, ut concupiscentias carnis, quas vetat apostolus perfici, nitatur atque optet, penitus non habere; S. Th. 2. 2. q. 25. a. 5. c. et ad 1.

Versuchung aufgebotene Anstrengung befestigt, die Tugend wird durch die Versuchung geläutert und gestärkt. Ecclus. 2. 1: Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in iustitia et timore et praepara animam tuam ad tentationem. Pinamonti (Il direttore delle anime et il confessore diretto) gibt vorzüglich drei Mittel an gegen die Versuchungen: Demut, Gebet, Starkmut; humilitas, qua fit gratiae locus, oratio, qua tribuitur gratiae donum, fortitudo, qua gratiae cooperando consummatur victoria nostra.

3. Gelegenheit zur Sünde. Gelegenheit (occasio) ist jeder 236
äußere Umstand, Person oder Sache, Orts- oder Zeitverhältnisse, in welchen eine Gefahr zur Sünde enthalten ist. Gefahr und Gelegenheit unterscheiden sich wie allgemeines und besonderes, Gattung und Art; jede Gelegenheit ist eine Gefahr, aber nicht jede Gefahr eine Gelegenheit, z. B. eine schlechte Gewohnheit ist eine Gefahr, aber keine Gelegenheit zur Sünde. Man unterscheidet nun:

1) occasio absoluta und respectiva, erstere, eine Gelegenheit, welche für jeden Menschen eine Gefahr enthält, wenn wir absehen von den Heiligen, die in der Gnade befestigt sind, respectiva, die gerade für ein einzelnes Subjekt eine Gefahr herbeiführt;

2) o. proxima und remota, nächste und entfernte Gelegenheit; nächste, eine Person oder Sache, wegen deren man mit moralischer Gewißheit oder mit großer Wahrscheinlichkeit sündigt oder welche den Menschen in eine schwere Gefahr zu sündigen bringt[1]; entfernte, welche zwar auch eine Gefahr der Sünde in sich hat, aber nur mit geringer Wahrscheinlichkeit.

Für die Beurteilung, ob etwas nächste Gelegenheit sei, kommt es also an sich nicht an auf die Häufigkeit der vorausgehenden Fälle, sondern auf die Schwere der Gefahr; unzureichend sind darum die Definitionen: nächste Gelegenheit sei jene, in welcher man immer oder fast immer oder gewöhnlich oder öfter sündige als nicht sündige, oder in welcher man oft sündige. Es kommt auch nicht einmal darauf an, ob jemand in der Gelegenheit schon gesündigt hat, sondern auf die Anreizungen zum Bösen, besonders wenn sie dauernd sind, und vor allem auf die subjektive Schwäche desjenigen, der sich in der Gelegenheit befindet; deswegen kann für ein Mädchen auch schon der Eintritt in einen Dienst eine nächste Gelegenheit bilden, auch wenn noch gar keine Sünde vorausging.

3) o. voluntaria und necessaria, freiwillige und notwendige Gelegenheit, je nachdem man sie lassen kann oder nicht; die notwendige kann physisch notwendig sein, wenn uns ein physischer Umstand mit

[1] Génicot n. 371: „bei welcher die solide Probabilität fehlt, daß der Mensch in ihr sein könne, ohne zu sündigen".

derselben verbindet und wenn sie in keiner Weise von unserem Willen abhängt, z. B. Aufenthalt im Gefängnisse, im Schiff auf dem Meere; oder moralisch notwendig, wenn sie nicht ohne schweren zeitlichen oder geistlichen Nachteil aufgegeben werden kann, z. B. ohne Gefahr des Hungerns, ohne Verlust seines Amtes, ohne Gefahr für das Leben, ohne Gefahr des Ärgernisses oder der Verletzung einer anderen Pflicht oder ohne Gefahr, in eine andere oder schlimmere Gelegenheit zu fallen;

4) o. praesens s. in esse (andauernde G.), die mich umgibt, absens s. in fieri (unterbrochene G.), die ich aufsuchen muß.

237 1. Satz. Man ist unter einer schweren Sünde verpflichtet, die freiwillige nächste Gelegenheit zu einer schweren Sünde, wenn sie abwesend ist, nicht aufzusuchen, wenn sie anwesend ist, zu entfernen. Ecclus. 3. 27: Qui amat periculum, in illo peribit.

2. Satz. Man ist verpflichtet, die notwendige nächste Gelegenheit zu einer schweren Sünde, sei sie nun physisch oder moralisch notwendig, in eine entfernte zu verwandeln durch Gebet, fromme Übungen, Vorsichtsmaßregeln u. dgl.

3. Satz. Wenn es dem Menschen nicht gelingt, die moralisch notwendige nächste Gelegenheit zur schweren Sünde in eine entfernte zu verwandeln, oder wenn er die hierzu notwendigen Mittel nicht ergreifen will, so ist er verpflichtet, sie auch mit dem schwersten Nachteil aufzugeben (Matth. 5. 29 sqq.; Matth. 18. 8).

4. Satz. Der entfernten Gelegenheit zur schweren Sünde sich aussetzen ist auch nicht einmal läßliche Sünde, wenn man darunter die reine Möglichkeit versteht, oder eine Ursache dazu besteht, sich ihr auszusetzen, oder entsprechende Sorgfalt angewendet wird (1. Cor. 5. 9, 10). Sonst wäre es eine läßliche Sünde, freiwillig einer solchen, wenn auch entfernten Gelegenheit sich auszusetzen, weil man sich ohne Grund auch nicht einer leichten Gefahr zur Sünde aussetzen soll. Ferner muß man auch in der entfernten Gelegenheit zur schweren Sünde den festen Willen haben, nicht zu sündigen.

5) Was von der nächsten Gelegenheit zur schweren Sünde gilt, findet entsprechende Anwendung auch auf die Gelegenheit zur läßlichen Sünde, die zur schweren Sünde in nächster Weise disponiert, oder auf eine entfernte Gelegenheit, von welcher man voraussieht, daß sie in kürzester Zeit eine nächste werde.

(Das übrige, besonders für den Beichtvater, s. u. bei der Lehre vom Bußsakramente; vgl. oben S. 223 n. 219.)

§ 40. Die habituelle Sünde, das Laster; die Hauptsünden.

1. Unter habitueller Sünde versteht man den Zustand der noch 238
nicht getilgten Sünde. Sie bleibt so lange nach dem Akte der Sünde, bis sie durch Buße und Gnade wieder getilgt wird. Catech. Rom. p. IV. c. 14. q. 8: Etsi transierit actio peccati, tamen peccatum macula et reatu permanet, cui semper imminens ira Dei illud persequitur tamquam umbra corpus. Bai. pr. 56. Eine weitere Wirkung der Sünde aber ist es, daß sie die natürliche Hinneigung zur Tugend mindert; denn durch die Sünde wird eine Neigung zu sündigen erzeugt; die Neigung aber zu dem, was der Tugend entgegengesetzt ist, muß die Neigung zur Tugend mindern (S. Th. 1. 2. q. 85. a. 1). Es kann zwar die natürliche Neigung zum Guten, eben weil sie in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist, nie ganz aufgehoben werden; aber inbezug auf ihren Terminus, die Handlung, kann sie durch entgegengesetzte Handlungen in unbegrenzter Weise Hindernisse erfahren (ibid. a. 2).[1] Durch die Sünde entsteht aber auch gleichzeitig eine Gewohnheit und Leichtigkeit zu sündigen, das Laster (habitus vitiosus, vitium).

Laster ist also ein durch wiederholte Akte in der Seele erzeugter, mit Bewußtsein festgehaltener Habitus (Fertigkeit), der zum Sündigen hinneigt. Von der einfachen Gewohnheit zu sündigen unterscheidet sich das Laster dadurch, daß erstere einfach die Fertigkeit ist, böse Akte zu setzen, während das Laster vor allem in der bewußt festgehaltenen, verkehrten Willensrichtung besteht, die sich in äußeren, sündhaften Akten zu betätigen sucht. S. Aug., De perf. iust. c. 2. n. 4: Vitium est qualitas, secundum quam malus est animus etiam quando nihil agit. Wie kann es eine Fertigkeit zum Sündigen geben, da doch die Sünde eine Privation ist? Jede Sünde richtet sich auf ein Gut, aber ein solches, das der vernünftigen Natur widerspricht, und so kann auch eine dauernde Neigung zu solchen Gütern entstehen, welche aber ebenfalls böse ist, gerade so wie die Handlung selbst.

An sich ist die Sünde schlimmer als das Laster, weil es schlimmer ist, bös zu handeln, als zum Böshandeln geneigt zu sein (S. Th. 1. 2.

[1] S. Ambrosius, De Isaac et anima c. 7. n. 61: Anima aureis vinculis soluta virtutum (sc. per peccatum), prona fertur praecipitio et labitur ad inferiora. S. Bonaventura in 2. sent. dist. 35. a. 1. q. 1: (Peccatum) iustitiam tollit simpliciter . . . et habilitatem diminuit; cum homo per peccatum minus et minus redditur ad rectitudinem iustitiae habilis.

q. 71. a. 3). Die Laster stehen keineswegs wie die Tugenden unter sich in Zusammenhang, was schon daraus hervorgeht, daß es Laster gibt per defectum und per excessum, z. B. Geiz und Verschwendung; denn obwohl alle nur eine Wurzel, die Selbstsucht, haben, so streben sie doch alle verschiedene, sich oft gegenseitig widerstreitende Ziele an, nicht wie die Tugenden, die ihrer Natur nach alle nur ein letztes Ziel anstreben. Jedoch hängen einzelne Laster miteinander zusammen, und es gilt auch hier der Satz, daß die Extreme sich berühren (S. Th. 1. 2. q. 73. a. 1).[1] Wenn es auch Iac. 2. 10 heißt: Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus, so gilt dies nur insoweit, als der Urheber des ganzen Gesetzes durch Verletzung der einzelnen Bestimmungen verachtet wird.

239 2. Die Hauptsünden (vitia capitalia). S. Bonav., Brevil. p. III. c. 9: Peccatorum actualium unum est initium, triplex fomentum, septiforme caput. Alle Laster haben eine Quelle, die ungeordnete Selbstsucht, wie auch die Sünde selbst (S. Th. 1. 2. q. 77. a. 4). Indem der Mensch in ungeordneter Weise ein zeitliches Gut begehrt, liebt er unordentlicherweise sich selbst. Diese ungeordnete Selbstliebe offenbart sich in der dreifachen Begierlichkeit, Begierlichkeit des Fleisches, Begierlichkeit der Augen und Hoffart des Lebens, welche die drei großen Ursachen aller Sünden sind. Aus ihnen fließen die sieben Hauptsünden (vitia capitalia): Stolz (superbia), Geiz (avaritia), Unkeuschheit (luxuria), Neid (invidia), Unmäßigkeit (gula), Zorn (ira), Trägheit (acedia). Sie heißen Hauptsünden, weil aus ihnen als aus ebenso vielen Quellen die anderen Sünden hervorgehen, wenn sie zu Lastern geworden sind. Die Hauptsünden als solche sind nicht eigentlich Sünden, sondern sündhafte Neigungen. Wenn sie ihre Akte hervorbringen, sind es auch eigentliche Sünden. Eine Sünde kann aber in verschiedener Weise aus einer anderen hervorgehen, materiell, wie z. B. die Unmäßigkeit die Unkeuschheit erzeugt, und zweitens nach Art einer Zweckursache, und gerade in dieser Beziehung sagt man, daß die übrigen Sünden aus den Hauptsünden hervorgehen. (S. Th. 2. 2. q. 153. a. 4. ad 1.) Hauptsünde ist also jene, die einen sehr begehrenswerten Zweck hat, so daß der Mensch, um ihn zu erreichen, viele Sünden begeht. Dabei ist es nicht notwendig, daß die aus der Hauptsünde hervorgegan-

[1] S. Ambrosius, De Paradiso c. 5. n. 26: Quod bonum et faciendum, consonans et adhaerens: quod vero turpe, hoc dissonans, incompositum atque discretum est. S. Aug., Ep. 167.

genen Sünden (filiae vitii capitalis) das nämliche Materialobjekt haben (ibid. a. 5. ad 2). Es genügt aber nicht, daß eine Sünde das Hindernis für andere hinwegnehme, wie z. B. die Verzweiflung dadurch Ursache der Unzucht sein kann, daß sie die Hoffnung auf die Seligkeit hinwegnimmt, die uns von der Sünde zurückhält; sondern eine Hauptsünde muß ihrer Natur nach Ursache (causa per se) ihrer Töchter sein (ibid. a. 4. ad 3). So erscheint der Stolz als die gemeinsame Mutter aller Sünden, aus welcher auch die übrigen Hauptsünden hervorgehen (ibid. ad 2).

Die Selbstsucht verlangt 1) die eigene Ehre — Stolz, 2) zeitliches Gut für sich — Geiz, 3) trauert deswegen über das Gut des Nächsten — Neid, 4) begehrt nach sinnlichem Gut — Unkeuschheit, 5) Unmäßigkeit, 6) erhebt sich gegen die, welche sie stören — Zorn, 7) vergißt auf das Himmlische — Trägheit.

Wenn man diese Sünden als Hauptsünden bezeichnet, so ist damit 240
noch keineswegs ausgesprochen, daß sie ihrer Natur nach, noch weniger, daß sie in ihren konkreten Erscheinungen immer schwere Sünden seien, im Gegenteil: es gibt unter ihnen eine Anzahl, die ihrer Natur nach läßliche Sünden sind.

Faßt man Hoffart als übermäßiges Verlangen nach Ehre und Auszeichnung, so ist sie ihrer Natur nach läßliche Sünde; nur der vollendete Stolz, der die eigene Ehre sucht bis zur Verachtung Gottes oder seines Gesetzes oder schweren Verachtung des Nebenmenschen, ist seiner Natur nach schwere Sünde, aber gerade wegen dieser Verachtung.

Die zweite Hauptsünde als Habsucht ist ungeordnetes Verlangen nach zeitlichen Gütern, also der Natur nach läßliche Sünde, Geiz aber schließt seiner Natur nach Hartherzigkeit, Lieblosigkeit in sich und ist insofern der Natur nach schwere Sünde, obwohl konkret sehr oft läßliche Sünde.

Direkt beabsichtigte Unkeuschheit ist der Natur und dem Gegenstande nach immer schwere Sünde, nicht aber die indirekt gewollte Unkeuschheit, welche nur der Natur nach schwer ist; während der ungeordnete Geschlechtsgenuß innerhalb der Ehe, welcher deren Zwecken nicht widerspricht, der Natur nach läßliche Sünde ist.

Neid als Sünde gegen die Liebe ist der Natur nach schwere Sünde.

Unmäßigkeit als ungeordnetes Verlangen inbezug auf Speise und Trank ist der Natur nach läßliche Sünde.

Zorn als ungeordnetes Aufbrausen des Gemütes gegen erfahrenen Widerstand ist der Natur nach läßlich, auch wenn er noch so heftig ist; insofern er sich als unordentliches Verlangen nach Rache darstellt, ist er Sünde gegen die Liebe und eine der Natur nach schwere Sünde.

Trägheit als ungeordnetes Verlangen nach Ruhe und Bequemlichkeit ist an sich läßliche Sünde; dagegen ist Trägheit als Überdruß und Ekel an himmlischen und göttlichen Gütern als solchen der Natur nach schwere Sünde. Das einzelne bei den betreffenden Tugenden und Sünden. Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Ausdruck: die sieben Todsünden, womit man auch die sieben Hauptsünden bezeichnet, der Richtigstellung im hohen Grade bedürftig ist.

241 3. Die Sünden gegen den Hl. Geist. Nach dem hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 14. a. 1) kann Sünde gegen den Hl. Geist in einem dreifachen Sinne verstanden werden:

1) Sünde gegen den Hl. Geist ist jede Lästerung gegen die heiligste Dreieinigkeit überhaupt, gegen die Person des Hl. Geistes insbesondere, wenn man seiner Güte etwas abspricht, was ihr zukommt, oder ihr etwas zuschreibt, was mit ihr unvereinbar ist;[1]

2) die Unbußfertigkeit bis zum Tode (impoenitentia finalis). Sie enthält insofern eine Sünde gegen den Hl. Geist, als ja gerade ihm die Heiligung der Seelen zugeschrieben wird. Sie ist die Sünde gegen den Hl. Geist in ihrer Vollendung, kann aber ein begleitender Umstand jeder Sünde sein;

3) jede aus freier Wahl des Bösen selbst (ex certa malitia) unter Verachtung der Gnade hervorgegangene Sünde. Sünde gegen den Hl. Geist ist also die Verachtung und das bewußte Streben gegen die Wirksamkeit und Gnade des Hl. Geistes. Dies geschieht dadurch, daß man dasjenige verachtet und entfernt, was die Wahl der Sünde hindern könnte. Iob 34. 27: Qui quasi ex industria recesserunt ab eo et omnes vias eius intelligere noluerunt. Ps. 51. 3: Quid gloriaris in malitia, qui potens es in iniquitate? So ist Sünde gegen den Hl. Geist die eigentliche Bosheitssünde. Der Ausdruck peccare ex malitia wird in der Scholastik in verschiedenem Sinne gebraucht; entweder sündigen infolge eines lasterhaften

[1] Matth. 12. 35; cf. S. Athanasius, Tr. super Matth. XII. Qui dixerit etc.; S. Hilarius, Can. XII. in Matth.; S. Ambrosius, in Luc. c. XII.: Qui verbum l. VII. n. 119—121; S. Hieronymus, in Matth. XII.; S. Chrysostomus, in Matth. hom. 42. n. 3.

Habitus, das ist keine Sünde gegen den Hl. Geist, oder sündigen, indem man das beseitigt, was uns vom Sündigen abhalten könnte, und das ist Sünde gegen den Hl. Geist. Der Mensch aber kann in verschiedener Weise der göttlichen Gnade widerstreben, und so hat schon der heilige Augustinus[1] mehrere Sünden gegen den Hl. Geist unterschieden. Seit Petrus Lombardus (l. II. dist. 43) oder wenigstens seit Alexander von Hales wird die Sechszahl der Sünden gegen den Hl. Geist mit wenigen Schwankungen in der Ordnung festgehalten. Die jetzige Reihenfolge scheint mit Rücksicht auf ihren inneren psychologischen Zusammenhang aufgestellt. Sie sind: 1) Vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigen (praesumptio), 2) an der Gnade Gottes verzweifeln (desperatio), 3) der erkannten christlichen Wahrheit widerstreben (impugnatio agnitae veritatis), 4) den Nächsten um der Gnade Gottes willen beneiden (invidentia fraternae gratiae), 5) gegen heilsame Ermahnungen ein verstocktes Herz haben (obstinatio), 6) in der Unbußfertigkeit vorsätzlich bis zum Tode verharren (impoenitentia).

Die Sünden gegen den Hl. Geist werden als unnachlaßbar[2] bezeichnet (Matth. 12. 31, 32; Marc. 3. 28—30; Luc. 12. 10; Hebr. 6. 4—6; 10. 26), wie der hl. Thomas (l. c. a. 3) ausführt, aus verschiedenen Gründen, je nachdem man die Sünden gegen den Hl. Geist verschieden auffaßt. Betrachtet man sie strikte als *Unbußfertigkeit bis zum Tode*, so ist sie unnachlaßbar, weil nach dem Tode eine Buße und Verzeihung nicht mehr möglich ist. Faßt man sie als *Bosheitssünde*, so verdient sie keine Verzeihung, weil sie mit voller freier Wahl die Sünde umfaßt und so schwerer ist als die aus Unwissenheit und Schwachheit hervorgehenden Sünden, und ist unnachlaßbar, insofern sie die Mittel zur Buße zurückweist. Dagegen soll damit keineswegs der Allmacht und Barmherzigkeit Gottes irgendwie Eintrag geschehen.

Die Sünde gegen den Hl. Geist kann in der Regel als erste Sünde nicht begangen werden, sondern setzt eine Gewohnheit zu sündigen, Widerstand gegen die göttlichen Einsprechungen voraus. Dabei ist es aber doch denkbar, daß ausnahmsweise auch die erste schwere Sünde

[1] Epist. 185. c. 10. n. 49; in Ep. ad Rom. inch. exp. n. 14. 22. 23; De sermone Domini in monte, l. 1. c. 22. n. 73—75; Serm. de Script. 71. c. 12. n. 20.

[2] Andere erklären diese Stellen gar nicht von der Person des Hl. Geistes, sondern im allgemeinen Sinne von der Gottheit, dem göttlichen Geiste, vgl. Seitz, Das Evangelium vom Gottessohn, S. 433.

schon eine vollendete Bosheitssünde ist unter direktem Widerstand gegen die erkannte Wahrheit oder gegen die göttliche Gnade; ebenso ist es denkbar, daß jemand zugleich mit der ersten schweren Sünde auch den Vorsatz hätte, keine Buße darüber zu tun; denkbar wäre selbst der Vorsatz, keine Buße zu tun, falls man eine schwere Sünde begehen würde. — Trotzdem aber bleibt die Regel, daß Personen, die sonst ernstlich nach Heiligkeit streben, nicht sofort zu einer Sünde gegen den Heil. Geist, d. i. zur schwersten aller Sünden übergehen.

III. Abschnitt.

Die Lehre von den guten Handlungen und den Tugenden im allgemeinen.

§ 41. Begriff, Motiv, Zweck der guten Handlungen.

242 1. Eine menschliche Handlung ist gut, wenn sie in allen ihren Elementen, d. i. nach Objekt, Zweck und Umständen mit der Sittenregel, d. i. mit dem ewigen Gesetze übereinstimmt, oder gut ist eine Handlung, welcher nichts an der ihr gebührenden Vollkommenheit fehlt. Bonum causatur ex integra causa, malum ex quolibet defectu.[1] (Vgl. S. 190. n. 193.) Es ist Glaubenssatz,

1) daß es gute Werke gibt und daß der Mensch nicht bei jedem guten Werke sündigt. Trid. sess. VI. c. 11 und can. 25;

2) daß es natürlich gute Akte geben kann. So Pius V., Gregor XIII., Urban VIII. gegen Bajus (prop. 22. 25. 27. 28. 30. 37 etc.), Clemens XV. gegen Quesnel (pr. 1 sqq.), Pius VI. gegen die Synode von Pistoja, bes. pr. 23 et 24;

3) daß es übernatürlich gute Werke gibt, daß aber der Mensch ohne aktuelle Gnade nicht glauben und Werke des Heiles vollbringen kann. Conc. Trid. sess. VI. c. 5. can. 3.

[1] S. Th. 1. 2. q. 18. a. 1: In rebus unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, tantumque deficit a bono, quantum deficit a plenitudine essendi: bonum enim et ens convertuntur. — Sic igitur dicendum est, quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala.

Damit eine Handlung also gut sei, genügt es nicht, daß das Objekt gut sei, sondern es ist auch erforderlich, daß es als gut gewollt sei. S. Th. 1. 2. q. 19. a. 7. ad 3: Ad hoc quod sit voluntas bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni i. e. quod velit bonum et propter bonum. Dies braucht aber nicht zu geschehen in einem reflexen Akte (in actu signato et reflexo), d. h. daß der Mensch sich ausdrücklich bewußt wird: Ich will dies tun, weil es gut ist; es genügt der actus exercitus, d. h. daß der Mensch mit Erkenntnis der sittlichen Güte des Aktes denselben setzen will; z. B. ich gebe Almosen, um einem Armen zu helfen.

Zur sittlichen Güte ist also erforderlich ein voluntarium directum et saltem exercitum; dagegen reicht es zur sittlichen Schlechtigkeit des Aktes aus, daß die Schlechtigkeit des Objektes indirekt (virtuell, implizite) gewollt sei; denn das sittlich Gute ist an sich und um seiner selbst willen begehrenswert und muß deswegen auch so angestrebt werden; das sittlich Böse aber ist begehrenswert nur wegen eines damit verbundenen Gutes, und selbst wer die sittliche Schlechtigkeit direkt will, will sie nur als gut (sub ratione boni). Ferner ist das sittlich Schlechte nicht bloß nicht begehrenswert, sondern zu vermeiden; darum genügt es zur sittlichen Schlechtigkeit der Handlung, daß man die Schlechtigkeit des Objektes bemerkt; denn sobald man etwas Schlechtes in der Handlung bemerkt, muß man sie unterlassen. Zur sittlichen Güte aber gehört, daß man dieselbe auch will; denn trotzdem man die sittliche Güte bemerkt, kann man sie vielleicht bloß dulden oder zulassen wegen eines anderen zunächst beabsichtigten Zieles.[1] Die strengere Ansicht (Salm., Tr. 16. disp. 1. dub. 3. n. 24) verlangt ferner zur Güte des Aktes, daß er voll überlegt sei, sonst sei er indifferent; denn die sittliche Güte (Verdienstlichkeit) des Aktes sei etwas so Großes, daß es nur durch eine vollkommene Erkenntnis und vollkommene Willenszustimmung erreicht werde.

Wenn wir oben sagten: Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu, so ist das nicht so zu verstehen, als ob immer die drei Elemente der Moralität, Objekt, Umstände, Zweck (finis operantis) vorhanden sein müßten, sondern die Güte fordert, daß das Objekt gut und dem Akte proportioniert sei, und ebenso, daß Zweck und Umstände,

[1] S. Th. 1. 2. q. 19. a. 6. ad 1: Ad hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit, sive quod secundum suam naturam sit malum sive quod apprehendatur ut malum; sed ad hoc, quod sit bonum requiritur quod utroque modo sit bonum.

wenn vorhanden, gut und dem Akte proportioniert seien, z. B. Militärdienst ist etwas Gutes, ebenso die priesterliche Würde, aber daß ein Priester Militärdienste leistet, ist schlecht, weil priesterliche Würde und Militärdienst nicht zusammenpassen. Ferner den Priester- oder Ordensstand wählen, nur um seine Versorgung zu finden, ist schlecht, weil bei Ausschluß eines höheren Zweckes das richtige Verhältnis fehlt.

243 2. Die Motive des Handelns. Aus dem Gesagten geht hervor, daß jede Handlung ein sittlich gutes Motiv haben müsse, um gut zu sein. Sehr schön sagt Bonaventura: Nota quod non bonum facere, sed bene facere laudabile est; non enim verbis, sed adverbiis meremur. Vorzüglich sind es zwei Motive, die unser sittliches Handeln bestimmen: das Streben nach Vollkommenheit und Selbstvollendung und das Streben nach Glückseligkeit. (S. Th. 1. 2. q. 1. a. 5.) Die übrigen lassen sich auf diese beiden zurückführen.

Daß auch das Streben nach Glückseligkeit ein sittlich gutes Motiv ist, also nicht die Sittlichkeit der Handlung schwächt oder zerstört, geht einmal daraus hervor, daß der Mensch mit Notwendigkeit nach Glückseligkeit strebt, dies Streben gar nicht unterdrücken kann; nach Glückseligkeit streben heißt also naturgemäß, vernünftig d. i. gut handeln. Dann aber sind die Ordnung der Pflicht und die Ordnung der Beseligung nicht voneinander getrennt, sondern innigst verbunden; das Streben nach Glückseligkeit schließt die Verfolgung des sittlichen Wertes der Handlung nicht aus, sondern ein, wie notwendig das sittliche Streben nach seiner Vollendung in der Beseligung verlangt.

Die Motive können nun sein natürlich gute, welche durch die Vernunft, und übernatürlich gute, welche durch den Glauben vorgelegt werden.

Auch ein natürlich gutes Motiv reicht zur sittlichen Güte der Handlung hin. Solche natürlich gute Motive sind:

1) die natürliche Schönheit der Tugend oder ihre Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur oder der natürlichen Ordnung oder die natürliche Häßlichkeit der Sünde, d. i. ihr Widerstreit mit der vernünftigen Natur oder dem Naturgesetz. Alex. VIII. B. pr. 9: Revera peccat qui odio habet peccatum mere ob eius turpitudinem et disconvenientiam cum natura sine ullo ad Deum offensum respectu;

2) die natürliche Liebe Gottes und die vernünftige, d. h. der natürlichen Gottesliebe untergeordnete Liebe der Geschöpfe, z. B.

die vernünftige Kindes-, Freundes-, Gattenliebe. Baius pr. 34: Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Literis et plurimis veterum testimoniis excogitata;[1]

3) jede sittliche Tugend natürlicher Ordnung. Alex. VIII. B. pr. 11: Omne quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est;

4) die Hoffnung auf zeitliche Güter und die Furcht vor zeitlichen Übeln (Strafen, Gefahren), wenn nur einerseits der Wille zu sündigen ausgeschlossen ist und anderseits in die zeitlichen Dinge nicht das letzte Ziel gesetzt wird, sondern dieselben uns als Reizmittel zur Anstrebung des Guten und zur Vermeidung des Bösen dienen.

Denn Gott selbst hat es so geordnet, daß mit der Sünde zeitliche Übel verbunden sind, wie er umgekehrt der Tugend auch zeitlichen Lohn zugeteilt hat, z. B. es ist göttliche Ordnung, daß Unmäßigkeit und Unkeuschheit den Leib schwächt, Schande mit sich bringt, während umgekehrt Sanftmut, Mäßigkeit, Keuschheit auch das leibliche Leben fördert. Es handelt also nicht schlecht das Mädchen, das mit Rücksicht auf die zeitliche Schande den Verführer zurückweist, wenn nur nicht der Wille innerlich der Sünde sich zuneigt, und ebenso handelt der Arbeiter nicht schlecht, welcher um des Taglohnes willen arbeitet, wenn er nur die höheren Ziele der Arbeit nicht positiv ausschließt. Alle diese zeitlichen Güter oder Übel sind an sich sittlich indifferent, können also durch einen guten Zweck in sittlicher Weise angestrebt oder geflohen werden. Quesnel, pr. 62: Qui a malo non abstinet nisi timore poenae, illud comittit in corde suo et iam est reus coram Deo. Es liegt ein Widerspruch darin, daß man den Menschen verpflichtet, das Wohl anderer anzustreben, der Sorge für das eigene Wohl aber die Sittlichkeit abspricht.[2]

Übernatürliche Motive sind: 244

1) die im Lichte des Glaubens erkannte Schönheit der Tugend und Häßlichkeit der Sünde. So wird vom Konzil von

[1] Cfr. pr. 36: Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae, cum iniuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus. Quesnel pr. 44: Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur: amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remuneratur, et amor, quo nos ipsos ac mundum diligimus, qui quod ad Deum referendum est, non refert et propter hoc ipsum fit malus. Synod. Pistor. pr. 24.

[2] Schneider, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit S. 512.

Trient (sess. XIV., De poenitentia cap. 4 und can. 5) als übernatürlich gutes Motiv der Reue die durch den Glauben erkannte Häßlichkeit der Sünde bezeichnet. So z. B. Unkeuschheit, Unmäßigkeit, betrachtet im Lichte des Glaubenssatzes, daß wir Glieder Christi, Tempel des Hl. Geistes, zur Auferstehung bestimmt sind;

2) die Furcht vor der Hölle und den von Gott verhängten oder zu verhängenden Strafen, wofern nur der Wille zu sündigen ausgeschlossen ist. Gott selber droht ja Strafen an, um den Sünder abzuschrecken; also muß die Furcht vor Strafen auch ein sittliches Motiv sein. Trid. ibid. und sess. VI. can. 8. Quesnel, pr. 61: Timor nonnisi manum cohibet, cor autem tamdiu peccato adducitur, quamdiu ab amore iustitiae non ducitur. Cf. pr. 60. 64—67. Alex. VIII., B. pr. 14: Timor gehennae non est supernaturalis. Cf. pr. 15;

3) die Hoffnung auf die ewige Seligkeit; denn für die ewige Seligkeit hat ja Gott den Menschen bestimmt und sucht ihn durch die Hoffnung auf dieselbe zum Guten anzuspornen. Alex. VIII. B. pr. 10: Intentio qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere, ut coelestem obtineat gloriam, non est recta et Deo placens; cf. pr. 13; Trid. sess. VI. can. 31: Si quis dixerit iustificatum peccare dum intuitu aeternae mercedis bene operatur; A. S.[1] Der Mensch, welcher Gott als das höchste Gut anstrebt und erreicht, tut damit eben dasjenige, was nach der rechten Ordnung der Vernunft und dem Willen des Schöpfers ihm zu tun obliegt; und weil der Mensch seine Beseligung in der vollkommensten Betätigung seiner höchsten Seelenvermögen, Erkenntnis und Wille, findet, darin aber auch der Endzweck der Schöpfung, Gottes Verherrlichung, erreicht wird, so gibt es eigentlich nicht einen doppelten Endzweck des Menschen, sondern nur einen einzigen in verschiedener Beziehung;[2]

4) jede christliche Tugend kann Motiv des übernatürlichen Handelns werden, und es erlangt dann das nämliche materielle Werk je nach dem verschiedenen Motiv eine verschiedene sittliche Güte; z. B. man

---

[1] S. Aug., De doctr. christ. l. 1. c. 22. n. 21: Tunc est quippe optimus homo, cum tota vita sua pergit in incommutabilem vitam et toto affectu inhaeret illi.

[2] Die ewige Seligkeit ist, wie der hl. Thomas (in 2. sent. dist. 38. q. 1. a. 2. c) so bezeichnend sagt, „finis sub fine", vgl. Kneib, Die „Lohnsucht" der christlichen Moral. Wien 1904.

kann fasten aus Enthaltsamkeit, um den Leib abzutöten, aus Buße, um für seine Sünden genugzutun, aus Gehorsam gegen das Kirchengebot, aus Liebe, um Gott zu gefallen;

5) das vollkommenste Motiv des christlichen Handelns ist die Liebe, mit welcher wir Gott zu gefallen wünschen, ihm zu mißfallen fürchten und seine äußere Ehre zu vermehren streben.

Insbesondere ist es das Motiv der Furcht, das vielfach als nicht 245
genügend angesehen wurde. Man unterscheidet drei Arten von Furcht:

1) Timor filialis, kindliche Furcht, wodurch man die Sünde verabscheut und vermeidet, weil sie ein Übel und eine Beleidigung Gottes ist. Diese Furcht ist nichts anderes als die Liebe in ihrer Beziehung auf die Sünde, konstituiert wesentlich den Akt der Liebe;

2) timor servilis, die knechtliche Furcht, mit welcher man die Verhängung der zeitlichen und ewigen Strafe durch Gott fürchtet. Sie ist:

a) simpliciter servilis, mit welcher der Mensch sich gleichzeitig zu Gott wendet und ihm anhängt oder vor der Sünde sich hütet aus Furcht vor der Strafe. Sie schließt jede aktuelle und virtuelle Anhänglichkeit an die Sünde aus. Sie ist sittlich gut, erschüttert den Sünder und disponiert ihn zur Rechtfertigung und zur vollkommenen Liebe;

Ecclus. 1. 16, 27, 28; 2. 1; Prov. 14. 26, 27; Matth. 5. 25; 10. 28; 25. 41 sqq.; Luc. 12. 5; Gal. 6. 8; Phil. 2. 12; S. Aug., tr. 9. in ep. Ioan. n. 4: Opus est ut intret timor primo, per quem veniat charitas. Timor medicamentum, charitas sanitas. S. Bernard. sermo 2. in Dom. 1. p. Oct. Epiph. n. 8: Ut ad charitatem perveniant, initiandi sunt a timore. Der Grund für den sittlichen Wert der Furcht liegt darin, daß in der Furcht, mit welcher der Mensch vor der Strafe zurückschreckt, das Gut, dessen die Strafe uns beraubt, als letztes Ziel geliebt wird. In diesem Sinne entspricht die Furcht dem amor concupiscentiae, der begehrlichen Liebe der Hoffnung, deren begleitender Akt die Furcht ist.

b) timor serviliter servilis, die eigentlich knechtische, sklavische Furcht, durch welche der Mensch nur die Strafe, nicht die Schuld fürchtet, sein Wille also der Sünde zugewendet bleibt, so daß er sündigen würde, wenn die Strafe nicht zu fürchten wäre. Diese Furcht ist schwer sündhaft, weil sie nur das äußere Werk, nicht die Sünde zurückhält (cf. S. Th. 2. 2. q. 19. a. 1—6);

3) timiditas oder ignavia, Furchtsamkeit, Feigheit, als Gegensatz der Starkmut, jene Furcht, wodurch der Mensch die Schwierigkeiten fürchtet, die ihm bei Ausübung der Tugend entgegenstehen. Sie

ist fehlerhaft, soweit sie der Vernunftordnung widerspricht, d. h. vor solchen Übeln zurückschreckt, welche mit der Tugendübung notwendig verbunden sind. Sie ist schwere oder läßliche Sünde je nach dem Gebote, zu dessen Verletzung uns die Furcht antreibt. Auf diese Furcht ist zurückzuführen die **Menschen- oder Weltfurcht** (timor humanus s. mundanus), vermöge deren man die von den Menschen herrührenden Übel mehr fürchtet als die Beleidigung Gottes.

Mit dem Gesagten ist auch der Satz der Stoiker, des Spinoza, Kant und der neueren Rationalisten zurückgewiesen, man müsse die Pflicht um ihrer selbst willen erfüllen ohne jeden äußeren Antrieb, weder aus Furcht vor Strafe noch aus Hoffnung auf Lohn. Wer anders handle, handle nicht sittlich (Kants kategorischer Imperativ).

246 3. Muß jeder Akt ein sittlich gutes Ziel haben? Die Frage wird von den Thomisten bejaht; denn 1) der Mensch, wenn er überlegt handelt, muß immer ein Gut als Ziel anstreben; dies ist entweder ein wahres Gut (bonum honestum) oder ein Scheingut (b. falsum s. apparens). Bloß um ein Scheingutes willen handeln, widerspricht der vernünftigen Natur, weil das Höhere dem Niederen untergeordnet wird, und ist deswegen sündhaft. Also muß jeder menschliche Akt ein sittlich gutes Ziel haben.

Man unterscheidet nämlich bonum conveniens (sc. naturae, facultati perficiendae), ein Gut, welches nicht um eines anderen, sondern um seiner selbst willen angestrebt wird; b. utile, das nicht um seiner selbst, sondern um eines anderen willen angestrebt wird; b. delectabile, jedes Gut (utile oder conveniens), insofern es betrachtet wird als die Fähigkeit durch seine Erreichung zur Ruhe bringend; b. verum, das die Natur eines Seienden vervollkommnet, falsum s. apparens, das nur eine oder mehrere Fähigkeiten für sich betrachtet vervollkommnet, aber nicht als der Natur untergeordnet.

2) Matth. 12. 36: Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines reddent rationem de eo in die iudicii. Ein „müßiges Wort" aber ist nach der Erklärung der Väter jenes, das keine vernünftige Ursache hat, das also weder notwendig noch nützlich ist.[1]

---

[1] S. Gregor. M., Moral. l. 7. c. 25. Regul. past. admon. 15. i. f.: Otiosum quippe verbum est, quod aut ratione iustae necessitatis aut intentione piae utilitatis caret. Cf. hom. 6. in Evang. S. Basilius M., in regul. brev. interrog. 23. S. Hieron. in cap. 12. Matth. S. Bernardus, De diversis sermo 17. n. 3: Otiosum est verbum, quod nullam rationabilem causam habeat. Darum sagt der hl. Ambrosius (in Ps. 118. serm. 14. n. 23): Omnia cum ratione (sc. facias), nihil sine ratione, quia non es irrationabilis, o homo, sed rationabilis. Dadurch wird der Mensch „imitator Dei".

Es genügt jedoch, wenn man seinen Akt als mit den Forderungen der Vernunft übereinstimmend erkennt, oder auch wenn man in der Handlung nichts der Vernunft Widersprechendes findet; oder es genügt die virtuelle Beziehung (intentio virtualis et implicita) auf ein vernünftiges Ziel. Denn wenn ich in meiner Handlung, z. B. in meinem Essen und Trinken, in meinem Spiele nichts Ungeordnetes, Unerlaubtes erkenne, erkenne ich auch, daß es ordnungsgemäß geschieht, d. h. daß die Handlung ihrem natürlichen Zwecke dient, und wenn ich die Handlung setze, so will ich virtuell auch deren naturgemäßen Zweck, wenn ich ihn nicht positiv ausschließe. Darum sagt der hl. Thomas (Suppl. q. 49. a. 4): Ex eodem habet actus aliquis, quod non sit malus in genere moris et quod sit bonus, quia non est aliquis actus indifferens.[1] Ebenso der hl. Alfons (de act. hum. n. 45): Non requiritur quippe actualis relatio omnium sive verborum sive operum in bonum honestum; quod esset importabile pondus et sexcentis implexa scrupulis, sed sufficit virtualis: unde quamvis aliquis accedens ad mensam, non cogitat de conservatione vitae, sed solum de cibi delectatione, ut ait Gonet, non propterea peccat, quia talem delectationem saltem virtualiter vult propter conservationem vitae sicque non inordinate illam appetit.

Es ist dies berühmte Frage: Ist es erlaubt, um der Lust 247
willen (propter delectationem) zu handeln?[2] Fassen wir die Frage konkret: ist es mir erlaubt, noch weiter zu trinken, noch mehr zu essen, weil es mir heute besonders schmeckt? Daß es unerlaubt ist, weiter zu essen und zu trinken, wenn ich erkenne, daß ich die Schranken der Mäßigkeit bereits überschreite, ist klar; aber ist es eine Sünde, wenn mein Essen und Trinken veranlaßt wird von der Lust, die ich dabei empfinde?

Nach dem hl. Thomas (l. 2. q. 31—34) ist Lust, delectatio: quies motus, die Ruhe, verbunden mit Bewegung, d. i. die Tätigkeit des Strebevermögens, welches in der Erreichung des angemessenen Gutes

[1] Cfr. Salm., De matrim. c. 3. n. 33; Viva, ad pr. 8. Innoc. XI. n. 6; Duarte, Expos. prop. damn. n. 162; Conc., De matrim. q. II. c. 1. q. 2. resp. 2; Pontas, De matrim. l. 10. c. 8. n. 6; Azor, Instit. mor. p. 1. l. 2. c. 5. q. 4.

[2] Vgl. hierzu J. Becker, Die moralische Beurteilung des Handelns aus Lust (Zeitschr. f. kath. Theologie 1902, 448 ff.; 673 ff.)

ruht. Diese Ruhe ist also nicht Untätigkeit, sondern die lebendige Erfassung des gegenwärtigen Gutes. Sie ist eine Vervollkommnung, die zum Akte hinzukommt, und entsteht ganz von selbst, wenn bei einer Tätigkeit das Begehren sein Ziel erreicht. Diese Lust ist physisch gut, sittlich indifferent, kann aber sittlich gut werden als Mittel zum Ziele; sie ist unerlaubt, wenn sie dem letzten Ziele entgegengesetzt (schwere Sünde) oder nicht untergeordnet ist (läßliche Sünde). Der hl. Thomas stellt nun (1. 2. q. 34. a. 1) den Satz auf: Delectationes bonarum operationum sunt bonae, malarum vero sunt malae. Schlecht sind aber die Handlungen entweder in sich selbst oder wegen ihrer Folgen, die man zu hindern verpflichtet ist, oder weil sie die Erfüllung eines unter Sünde verpflichtenden Gebotes hindern. Bei diesen Handlungen ist die Beziehung auf ein höheres Ziel ausgeschlossen, der Wille, der die in der Handlung liegende Lust sucht und genießt, hat keinen anderen Zweck als diese, handelt propter solam delectationem, und das ist sündhaft. Wenn aber die Handlungen gut sind, ist auch die sie begleitende Lust gut. Selbst wenn der Handelnde nichts anderes anstrebt als die Lust, dabei aber erkennt, daß sein Werk erlaubt sei, so schließt er das höhere Ziel, dem dieser Tugendakt untergeordnet ist, nicht aus und will eben, weil er den Gegenstand seiner Handlung als etwas Geregeltes, Vernünftiges erkennt, auch einen sittlich guten Zweck. Das gilt selbst von einer an sich indifferenten Handlung, z. B. spielen, welche keine Wirkungen hervorbringt, welche man zu hindern verpflichtet ist, oder welche die Erfüllung eines Gebotes nicht hindert. In ihr Lust suchen, heißt sein Wohlbefinden suchen, und das ist dem höchsten Ziele untergeordnet. Derjenige also, welcher nur an die Lust denkt, handelt nicht bloß um der Lust willen, wenn er die innere Güte des Werkes nicht ausschließt; indem er die Lust will, will er auch das Werk und damit auch den Zweck des Werkes, zu dessen Errreichung die Natur die Lust mit dem Werke verbunden hat. Es fehlt zwar die aktive, positive ausdrückliche Beziehung auf das Ziel, dies aber ist zur sittlichen Güte des Werkes gar nicht notwendig, es genügt die Beziehbarkeit (referibilitas) auf ein sittliches Ziel und die Erkenntnis, daß das Werk nicht ungeregelt ist, ohne daß man über einen weiteren Zweck oder auch über den inneren Zweck der Handlung nachzudenken braucht. Nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 145. a. 3): Dicitur aliquid honestum . . . inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem, quod est secundum rationem ordinatum, est naturaliter conveniens homini. Nur

wo die Handlung schlecht, also auf ein höheres Ziel nicht beziehbar ist, oder wo der Mensch positiv die Erreichung eines höheren Zieles ausschließt, ist die Lust unerlaubt, weil das Höhere dem Niederen untergeordnet ist.[1]

Daraus folgt: 1) Es ist nicht erlaubt zu handeln um der Lust willen allein (propter solam delectationem) unter Ausschluß jedes höheren Zweckes. Innoc. XI. pr. 8: Comedere et bibere usque ad satietatem ob solam voluptatem non est peccatum, modo non obsit valetudini; quia licite potest appetitus naturalis suis actibus frui; pr. 9: Opus coniugii ob solam voluptatem exercitum omni penitus caret culpa ac defectu veniali;

2) es ist erlaubt zu handeln mit Lust (cum delectatione), weil die Lust das Werk um so leichter und vollkommener macht;

3) es ist erlaubt zu handeln um der Lust willen, wenn die Lust mit einer guten Handlung verbunden ist, weil Gott gerade deswegen die Lust mit der Tätigkeit verbunden hat, um zur Handlung anzuregen. S. Th. 1. 2. q. 4. a. 2: Divinus intellectus, qui est institutor naturae, delectationes apposuit propter operationes.

4. Damit ist auch die weitere Frage gelöst, ob der Mensch ver- 248
pflichtet ist, alle seine Handlungen auf Gott zu beziehen. 1) Es besteht sicher die Verpflichtung, alle Akte auf Gott zu beziehen; denn 1. Cor. 10. 31: Sive ergo manducatis sive bibitis sive aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite. Col. 3. 17: Omne quodcumque facitis in verbo aut in opere, omnia in nomine Domini Iesu Christi, gratias agentes Deo et Patri per ipsum. Die Väter lehren übereinstimmend, daß in diesen Worten nicht ein Rat, sondern ein Gebot enthalten sei.[2] Gottes Weisheit und

---

[1] S. Th. 1. 2. q. 18. a. 9. ad 3: Hoc ipsum quod aliquis agit ordinate ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis. 2. 2. q. 141. a. 6: Omnia delectabilia quae in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitae necessitatem sicut ad finem.

[2] S. Th. lect. 3. c. 3. ep. ad Coloss.: Quidam dicunt, quod hoc est consilium, sed hoc non est verum. 1. 2. q. 100. a. 10. ad 2: Sub praecepto charitatis continetur, ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet, ut omnia referantur in Deum; et ideo praeceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Qu. disp. de virtut. q. 2. a. 11. ad 2: Quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ad quam omnes tenentur. Ib. ad 3: Virtualiter referre omnia in

Wille ist Quelle der gesamten Sittlichkeit, und das sittliche Leben Nachahmung der göttlichen Heiligkeit.

2) Dieses Gebot, alle Akte auf Gott zu beziehen, ist nun a) negativ und verpflichtet uns also, nichts zu tun, was nicht auf Gott bezogen werden kann, d. h. nicht zu sündigen, und schließt so vor allem die Todsünde aus, weil sie nicht bloß die Hinordnung der einzelnen Handlung, sondern auch die des ganzen Menschen auf Gott unmöglich macht, verbietet aber auch die läßliche Sünde; denn wenn diese auch nicht hindert, daß der Mensch selbst auf Gott hingeordnet sei, so kann doch der läßlich sündhafte Akt als solcher nicht auf Gott hingeordnet werden. Mit anderen Worten: Es ist gefordert die Beziehbarkeit (referibilitas) der Akte auf Gott. b) Insofern das Gebot affirmativ ist, fordert es, daß alle Akte irgendwie auf Gott bezogen werden; das geschieht aber nach dem hl. Thomas und den Thomisten in hinreichender Weise, wenn der Mensch durch den Akt der Liebe sich und das Seinige auf Gott hinordnet (intentio implicita, habitualis), ohne daß er jede einzelne Handlung aktuell oder virtuell auf Gott beziehen muß (intentio explicita, actualis s. virtualis), etwa dadurch, daß er öfters, wenigstens einmal im Tage, die gute Meinung erweckt. Es ist dies zwar sehr anzuraten, weil durch die ausdrückliche Beziehung auf Gottes Ehre nicht nur jede sündhafte Intention ausgeschlossen, sondern die Akte leicht zu Akten der theologischen Gottesliebe erhoben werden; aber ein Gebot dazu besteht nicht.

Deswegen fährt der hl. Thomas (ep. ad Col. l. c.) fort: Sed dicendum est, quod non est necessarium quod omnia in Deum referantur actu, sed habitu; qui enim facit contra gloriam Dei et pracepta eius, facit contra hoc praeceptum (nämlich alle Akte auf Gott zu beziehen). Qu. disp. de car. a. 11. ad 3; II. Sent. d. 40. q. 1. a. 5. S. Th. 1. 2. q. 88. a. 1. ad 2. Der Grund davon ist der: materiell ist jeder gute Akt auf Gott, den Ursprung und Quell alles Guten hingeordnet, und jeder vernünftige Zweck Gott, als dem höchsten Ziele, untergeordnet, und jede Tugend hat zu ihrem Zwecke die höchste Tugend, die (theologische) Liebe, welche mit Gott vereinigt; formell aber geschieht dann diese Hinordnung durch den Akt der Liebe. Bellarmin, De gratia et libero arbitrio l. 5. c. 9: Non est necesse omnia in Deum referre explicite, sed satis est si opus referatur in bonum finem proximum; tunc enim per se dirigetur in Deum ut in ultimum finem. Sicut enim omne agens particulare agit in virtute primi motoris i. e. Dei, sic etiam omnis bonus finis movet in virtute ultimi finis.[1]

Deum cadit sub praeceptum charitatis, cum hoc nil aliud sit, quam habere Deum ultimum finem.

[1] Daraus folgt aber nicht, daß alle Handlungen, weil sie den Tugendcharakter

Die höchste Verkehrtheit ist es, diese Beziehung auf Gott formell auszuschließen.

3) Daraus folgt: kein geschaffenes Gut darf um seiner selbst willen als letztes Ziel angestrebt werden, weil dadurch die Beziehung auf Gott als letztes Ziel ausgeschlossen wird; dagegen darf es um seiner selbst willen angestrebt werden, wenn es wenigstens implizite auf Gott bezogen wird. So ist auch nach dieser Seite der Satz der Stoiker falsch: Virtus propter se ipsa est expetenda, wenn damit die Tugend als Selbstzweck bezeichnet wird, ohne Beziehung auf Gott; denn die Tugend ist und bleibt immer nur ein geschaffenes Gut, das nie letztes Ziel des Menschen sein kann. Ebenso mißverständlich ist der Satz, man müsse das Gute um des Guten willen tun. Dagegen handelt derjenige sittlich, welcher die Tugend wegen ihrer inneren Schönheit pflegt, ohne Gott auszuschließen. Wir tun das Gute, weil wir es als gut erkennen, wenn auch das Verlangen nach dem Lohne hinzutritt.

4) Obgleich es nicht geboten ist, alles aus dem Motiv der Liebe 249
zu tun, so darf man die Liebe doch nicht positiv und ausdrücklich ausschließen; denn sonst würde man seine Handlung nicht nur nicht auf Gott beziehen, sondern sich auch von Gott abwenden, in die Kreatur sein Ziel setzen und damit schwer sündigen. Falsch aber ist die Lehre der Jansenisten, jeder Akt müsse direkt und zwar aus dem Motive der Liebe auf Gott bezogen werden.

5) Es ist erlaubt, von zwei sittlich guten Endzwecken den sekundären statt des primären anzustreben, wenn nur der primäre Zweck nicht ausgeschlossen wird, z. B. eine Ehe abzuschließen, um Frieden zu stiften zwischen zwei Familien, um seinem Vermögen aufzuhelfen.

6) Es können mehrere sittliche Motive in einem Akte konkurrieren; aber diese müssen unter sich geordnet sein, so daß das weniger Vorzügliche dem Vorzüglicheren nachsteht; z. B. es kann einer fasten aus Sparsamkeit, aus Gehorsam gegen die Kirche, aus Liebe zu Gott; er würde aber verkehrt handeln, wenn er mehr aus Sparsamkeit fasten würde als aus Gehorsam gegen das Kirchengebot und aus Liebe zu Gott.

---

nur durch die Beziehung auf Gott erhalten, auch gleich gut seien. Denn unter den auf das letzte Ziel hingeordneten Gütern gibt es einen Gradunterschied, je nachdem diese Güter vollkommener sind und dem letzten Ziele näher stehen. Deshalb entsteht auch im Willen und seinen Akten eine verschiedene Güte je nach der Verschiedenheit der Güter, auf welche der Wille und sein Handeln sich richtet. S. Thomas, Contra Gentiles III, 139.

250 5. Verdienstlichkeit der Handlungen. Verdienstlich nennt man eine Handlung, welcher Entlohnung oder Belohnung gebührt. Im engeren Sinne ist verdienstlich eine Handlung, welcher kraft göttlicher Verheißung das ewige Leben als Entlohnung gebührt. Damit ein Werk verdienstlich im eigentlichen Sinne sein kann (meritorius de condigno), muß das Werk dem Lohne in einer gewissen Weise proportioniert sein. Darum ist erforderlich: 1) von seiten des Handelnden, daß er noch in diesem Leben (in statu viae) und im Stande der Gnade (in statu gratiae) sei, 2) von seiten des Werkes, daß es sei frei (liberum), sittlich gut (honestum) und übernatürlich (supernaturale), d. h. mit der Gnade (und aus einem übernatürlichen Motiv) gewirkt.

Das übernatürliche Motiv der Liebe gehört nicht zu den notwendigen Bedingungen des Verdienstes, jede übernatürlich gute Handlung reicht zum Verdienste hin; nur der Habitus, nicht der Akt der Liebe ist zum Verdienste erforderlich. Ebenso steht es nicht fest, daß eine direkte Beziehung (intentio saltem virtualis) auf Gott Bedingung des Verdienstes sei. Es genügt auch hier, daß der Akt auf Gott beziehbar ist und der Mensch sich zu seiner Zeit durch den Akt der Liebe auf Gott hingeordnet habe. Weiteres siehe in der Dogmatik.

Tanquerey Vol II p. 331.

569 § 42. **Die Tugenden im allgemeinen. Die natürlichen Tugenden.**

251 1. Tugend im allgemeinen bezeichnet nach dem hl. Thomas (l. 2. q. 55. a. 1 et 2; q. 56. a. 1) perfectio potentiae. Die Vollkommenheit eines Dinges aber besteht in seiner Hinordnung zum Ziele. Das Ziel der Potenz aber ist der Akt, also besteht die Vollkommenheit der Potenz in der Hinordnung zum Akte. Man unterscheidet nun potentia ad esse und potentia ad agere. Die Tugend aber bezeichnet die perfectio potentiae ad agere, also einen Habitus (habitus operativus).

Denn habitus est qualitas perficiens potentiam ad agendum, oder S. Aug., De bono coniug. c. 21. n. 25: Habitus est quo aliquid agitur, cum opus est. S. Th. 1. 2. q. 49—54. Habitus (Fertigkeit) ist also eine Vervollkommnung der Potenz, welche derselben die Leichtigkeit und Neigung verleiht, sich in einer gewissen Richtung zu betätigen. Die der Potenz mitgeteilte Leichtigkeit erzeugt auch Neigung, so zu handeln. Sowohl die höheren, als die niederen Seelenkräfte bedürfen des Habitus zur vollkommnen Hervorbringung ihrer Handlungen, 1. 2. q. 50. a. 3. Ein Habitus wird erworben mit Hilfe der Erinnerungsbilder (species rememorativae), wodurch ein Gegenstand nach seiner schon früher erkannten Güte und

Schönheit immer und alsogleich vorgestellt, und zugleich die von seiten des Intellektes und Willens sich geltend machenden Schwierigkeiten überwunden werden (Rappenhöner, Allg. M.-Th. II. S. 66). Man spricht zwar auch von einem habitus substantivus oder essentialis, welcher unmittelbar das Wesen eines Dinges affiziert und eine neue Seinsweise gibt, z. B. die heiligmachende Gnade; aber hier ist der Begriff habitus nur im uneigentlichen Sinne gebraucht, darum heißt die heiligmachende Gnade bei den Theologen qualitas per modum habitus.

Tugend im engeren Sinne aber bezeichnet einen guten Habitus, und darum: Virtus est bona qualitas (bonus habitus) mentis qua recte vivitur et qua nullus male utitur, S. Th. 1. 2. q. 55. a. 4 oder: Virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad bene operandum, 1. 2. q. 58. a. 3. Die Tugend ist also ein habitus, eine Vervollkommnung, mentis, des Geistes im Gegensatz zum habitus corporis, z. B. Gesundheit, habitus bonus im Gegensatz zum h. malus, Laster, quo recte vivitur im Gegensatz zum schlechten Habitus, welcher zu schlechten Handlungen hinzieht, recte im Einklang mit der menschlichen Vernunft und dadurch mit dem ewigen Gesetze, vivitur im Gegensatze zu bloßen Velleitäten, Scheintugenden, jede wahre Tugend verlangt Übung der ihr entsprechenden Akte, aber auch im Gegensatz zum habitus substantivus, welcher eine neue Seinsweise verleiht, während die Tugend als habitus operativus unser Handeln vervollkommnet; quo nullus male utitur im Gegensatz zu jenen Habitus (S. Th. l. c.), welche der Mensch zum Guten und zum Bösen gebrauchen kann.[1] Die Tugend vervollkommnet also die Potenzen in zweifacher Weise: sie vervollkommnet die Potenz in sich selbst, weil sie ja deren Fähigkeit für ein richtiges Wirken erhöht, und sie bringt die Potenz in das richtige Verhältnis zur Vernunft, weil sie dieselbe für die Vernunft bewegbar macht.

570 Wenn wir sagen, die Tugend verleiht die Leichtigkeit des richtigen Handelns, so ist damit nur gesagt, daß sie die Kraft verleiht, die dem richtigen Handeln entgegenstehenden Schwierigkeiten eher zu überwinden, und insbesondere daß sie die Fähigkeiten der Seele und auch des Leibes für den Dienst der Vernunft williger macht, nicht aber daß sie diese Schwierigkeiten selber beseitigt. Die Tugend kann bestehen, trotzdem der

[1] S. Aug., De libero arbitrio l. 2. c. 19. n. 50: Species quorumlibet corporum, sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt; potentiae vero animae, sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. Virtutibus nemo male utitur, ceteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest.

Mensch große Schwierigkeit in ihrer Ausübung findet. So kann jemand die Tugend der Mäßigkeit haben trotz der Schwierigkeit, sie zu üben, und ein anderer kann diese Tugend nicht haben trotz der Leichtigkeit, deren äußere Akte zu üben, wenn er sie aus Geiz usw. übt. Es kann jemand die Tugend der Keuschheit in sehr hohem Grade besitzen, obwohl er von schwersten Versuchungen gequält wird, und ein anderer kann sie nur in geringerem Grade besitzen, obwohl er von den Versuchungen fast ganz frei ist. Solange freilich die Schwierigkeiten so groß sind, daß die Gefahr der Einwilligung in die Sünde nahe liegt, kann von Tugend nicht die Rede sein. So sind die Tugenden notwendig, damit der Mensch facile, constanter, prompte, delectabiliter handle. (S. Th. quaest. disp. De virt. in comm. a. 1.) Nicht derjenige ist gut, welcher einmal gut handelt, sondern derjenige, welcher immer gut handelt; dazu befähigt ihn die Tugend. Die Tugend ist es, die ihren Inhaber und den Akt gut macht.[1] Durch die Tugend erlangt der Mensch die höchste Gottähnlichkeit. Denn Gott ist actus purus, d. h. das Wesen Gottes ist seine Tätigkeit; da nun die Tugend als habitus operativus uns gerade zum Handeln befähigt, so macht sie ebendadurch auch Gott im höchsten Grade ähnlich (S. Th. 1. 2. q. 55. a. 2. Obi. 3. et ad 3). Im Gegenteil macht die geistige Trägheit uns Gott unähnlich und verhaßt. Apoc. 3. 15, 16: Utinam frigidus esses aut calidus, sed quia tepidus es et nec frigidus nec calidus, incipiam te evomere ex ore meo.

252 517 2. Einteilung. Nach ihrem Ursprunge teilt man die Tugenden ein in natürliche und übernatürliche Tugenden, je nachdem sie ihren Ursprung in der menschlichen Tätigkeit oder in der Gnade haben; in erworbene und eingegossene, je nachdem sie der Mensch durch Übung sich angeeignet oder als Gnadengeschenk von Gott empfangen hat. Streng genommen decken sich beide Einteilungen nicht vollkommen, insofern auch die erworbenen Tugenden wenigstens quoad modum übernatürlich sein können, wenn sie erworben werden durch übernatürliche Akte, d. h. durch solche Akte, welche aus übernatürlichem Motive mit dem Beistande der Gnade geübt werden. Für gewöhnlich aber wird übernatürlich und eingegossen als gleichbedeutend angesehen.

Inbezug auf die Potenzen, welche Subjekt der Tugend sind, unterscheidet man intellektuelle (Verstandes-) Tugenden, deren Träger das

[1] S. Th. q. 55. a. 3.

Erkenntnisvermögen ist, und moralische Tugenden, deren Träger der Wille ist.

587 3. Die intellektuellen Tugenden sind jene durch Studium erlangten Habitus, welche das Erkenntnisvermögen zum richtigen Erkennen befähigen. Man unterscheidet sie wieder in spekulative und praktische Tugenden. Die spekulativen sind Einsicht (intellectus), Erkenntnis der Prinzipien, Wissenschaft (scientia), Kenntnis der abgeleiteten Folgerungen, Weisheit (sapientia), Erkenntnis der Gründe und Beziehung aller Dinge auf ihren letzten Urgrund, auf Gott. Andere erklären: Wissenschaft, Erkenntnis der Dinge aus ihren Gründen, Weisheit, Erkenntnis der Dinge aus ihren letzten Gründen. Die praktischen Tugenden sind Klugheit (prudentia), recta ratio agibilium, d. i. die Erkenntnis des praktisch Wahren und Nützlichen oder die Erkenntnis der zum Ziele dienlichen Mittel, die Kunst (ars), die Befähigung, eine Idee in entsprechender, schöner, sinnfälliger Form darzustellen. S. Th. 1. 2. q. 57. a. 4: Ars ratio recta factibilium.

Die intellektuellen Tugenden können nur in weniger eigentlichem Sinne Tugenden genannt werden; denn es ist Aufgabe der Tugend, den Menschen sittlich gut zu machen; das aber tun die intellektuellen Tugenden nicht; sie geben bloß eine Befähigung, gut zu handeln, aber sie geben nicht den bonus usus dieser Fähigkeit, wozu eine sittliche Tugend gehört, welche den Willen vervollkommnet. S. Th. 1. 2. q. 57. a. 3. Darum ist unrichtig die Lehre des Sokrates und Plato, daß die Tugend Wissen, Sünde Unwissenheit sei, daß die Tugend darum gelehrt werden könne. Schon Aristoteles bekämpft diese Auffassung. (Eth. Nic. 6. 13.) Auch die Stoiker ließen die Tugend auf dem Wissen beruhen, wenn auch nicht darin bestehen, und zogen daraus den Schluß, daß Tugend etwas sei, was man lehren und von Lehrern lernen könne. Ähnlich Descartes: „Denke klar und deutlich, das klar und deutlich Erkannte ist wahr. Begehre klar und deutlich, das klar und deutlich Begehrte ist gut" (vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Phil. 2. A. I. 449). Die Reformatoren mit ihrer Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und der Verwerfung der guten Werke übertrugen diesen Irrtum auf das übernatürliche Gebiet. Verwandt damit ist der moderne Irrtum, daß Wissenschaft und Bildung allein den Menschen besser und glücklich machen könne. Der hl. Thomas (1. 2. q. 58. a. 2) widerlegt kurz und treffend die Lehre des Sokrates, daß Tugend Wissen sei, die Sünde nur im mangelnden Wissen ihren Grund habe. Der Satz: Scientia praesente non peccatur ist wahr, wenn er gilt vom letzten praktischen Urteil, welches die Handlung ins Werk setzt. Wenn auch darin der Mensch der richtigen Vernunft folgt, sündigt er nicht. Er gilt aber nicht von der sittlichen Erkenntnis im allgemeinen, weil das Begehrungsvermögen nicht immer unserer Vernunft folgt. Die Erkenntnis ist zwar

die Voraussetzung des richtigen Handelns, aber nicht die Tugend selbst; darum kann die Tugend nicht gelehrt, sondern muß geübt werden. 1. 2. q. 56. a. 2. ad 2: Scire praeexigitur ad virtutem moralem, inquantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam, sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit. Cf. S. Aug., De Trin. l. 12. c. 14. n. 21: Sine scientia nec virtutes ipsae, quibus recte vivitur, possunt haberi, per quas haec vita misera sic gubernetur, ut ad illam quae vere beata est, perveniatur aeternam. S. Bernard. in Cant. sermo 36. n. 3, wo er die verschiedenen Beweggründe des Wissensbetriebes schildert: Scire volunt, ut sciant, et hoc turpis curiositas est; scire volunt, ut sciantur ipsi, et hoc turpis vanitas est; scire volunt, ut scientiam suam vendant ... et hoc turpis quaestus est; scire volunt, ut aedificent, et hoc charitas est; scire volunt, ut aedificentur, et hoc prudentia est.

Kann man so die intellektuellen Tugenden nicht im vollsten Sinne als eigentliche Tugenden bezeichnen, so haben sie doch einen hohen Wert. Ja, nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 66. a. 3. et ad 1) sind sie inbezug auf ihren Gegenstand (die universalia) vorzüglicher als die moralischen Tugenden, welche sich auf partikuläre Güter beziehen, und sind ein Anfang der Seligkeit, welche in der Erkenntnis der Wahrheit besteht. Falsch ist die Lehre Wiclefs, der Reformatoren, daß alles menschliche, natürliche Wissen Sünde, eine Erfindung des Teufels sei. Wiclef pr. 29: Universitates, studia, collegia, graduationes et magisteria in iisdem sunt vana gentilitate introducta; tantum prosunt Ecclesiae, quantum diabolus.

Von diesen intellektuellen Tugenden lehrt der hl. Thomas, daß sie dem Wesen nach auch in der Ewigkeit bleiben, wenn auch in anderer Weise (1. 2. q. 67. a. 2).

253 585 4. Die sittlichen Tugenden. Die natürlichen sittlichen Tugenden sind durch wiederholte Akte erworbene Habitus, welche das Begehrungsvermögen der Menschen zum Richtighandeln vervollkommnen. Bei jeder Tugend unterscheidet man ihr Materialobjekt und ihr Formalobjekt. Materialobjekt oder Gegenstand der Tugend, d. i. dasjenige, worauf die Tugend sich bezieht, sind zunächst und unmittelbar die Handlungen (actiones, passiones — obiectum materiale proximum), in entfernter Weise die äußeren Dinge, auf welche die Handlungen sich richten (obi. mat. remotum). Formalobjekt, Motiv der Tugend ist der Grund, der uns befähigt und antreibt, die Handlung zu setzen. Jede Tugend hat nur ein Formalobjekt; denn durch die Verschiedenheit der Formalobjekte werden eben die Tätigkeiten selbst verschieden. Dieses Motiv ist die sittliche Schönheit der Tugend, die Übereinstimmung mit dem Sittengesetz, der Grund, warum es vernunftgemäß ist, so zu handeln.

Die wirkende Ursache der Tugend aber, durch welche sie im Menschen hervorgerufen wird, ist die fortgesetzte beharrliche Übung. Darum verlangt Aristoteles drei Dinge zur Erlangung der Tugend, daß man sie übt 1) mit klarer Einsicht, 2) in der Absicht, sie zu erringen, 3) beharrlich und standhaft (Arist., Ethic. 2, 1, 23. 4; 6, 1. 2. 5. 13; 10, 10. S. Th. in Eth. 2. lect. 11).

Die sittlichen Tugenden ordnen und vervollkommnen das Begehrungsvermögen, und zwar 1) den Willen, und so beziehen sie sich auf die Tätigkeiten (operationes) und bringen den Menschen in das richtige Verhältnis zu anderen, 2) das niedere, sinnliche Begehrungsvermögen, und beziehen sich so auf die Leidenschaften (passiones) und bringen den Menschen in das richtige Verhältnis zu sich selbst, und zwar ordnen sie sowohl das konkupiszible Begehrungsvermögen, d. i. den Trieb nach dem Sinnlichangenehmen, als das iraszible Begehrungsvermögen, d. i. die Scheu vor dem Schwierigen. Sie beziehen sich aber auch auf die äußeren Gegenstände, zu deren rechtem Gebrauche sie den Menschen anleiten. Subjekt der Tugenden aber ist im eigentlichen Sinne nur der Wille, die übrigen Potenzen nur, insofern sie vom Willen bewegt werden.

Nach S. Th. 1. 2. q. 56 a. 6 (vgl. q. 55. a. 4 ad 3) scheint es, als ob bloß das sinnliche Begehrungsvermögen Subjekt für Mäßigkeit und Starkmut sei. Es ist nun gewiß, daß für diese Tugenden auch im sinnlichen Begehrungsvermögen Fertigkeiten vorhanden sein müssen. Diese sind aber nicht Tugenden ohne den Willen. Darum behaupten andere (Scotus), diesen Fertigkeiten entsprächen ähnliche im Willen, was der hl. Thomas bestreitet, weil der Wille an sich für diese Werke keine Schwierigkeit empfinde, also auch keine Tugend benötige. Weil alle Tugenden im Willen ihren Sitz haben, definiert der hl. Augustinus (De civ. Dei l. 15. c. 22): Mihi videtur quod definitio vera et brevis virtutis: ordo est amoris. Es gilt aber auch: Tugend ist Liebe der Ordnung.

Falsch ist darum die Behauptung, alle Tugenden gingen aus Affekten oder Leidenschaften hervor, oder alle Tugend gründe im Mitleid (Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik. II. 213. 2. Aufl. 1861); denn die Tugenden gehen nicht aus den Leidenschaften, sondern aus dem Willen hervor, und ein Teil der Tugenden beschäftigt sich gar nicht mit den Leidenschaften, sondern mit den Tätigkeiten. Aber ebenso falsch ist die Behauptung Kants, der Stoiker, zur Tugend gehöre „Apathie", die Abwesenheit aller Affekte; denn es ist gerade die Aufgabe gewisser Tugenden, die Leidenschaften zu regeln; S. Th. 1. 2. q. 59. ad 2: Passionis possunt esse in virtuoso, secundum quod sunt a ratione ordinatae. S. Aug., De civ. Dei l. 14. c. 6: Si perversa est (voluntas), perversos habebit

hos motus (sc. passionum); si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt. Der Mensch kann gar nicht ohne alle Affekte sein. Darum ist von Innocenz XI. der Satz des Molinos verworfen (pr. 55): Per hanc viam internam pervenitur, etsi multa cum sufferentia, ad purgandas et extinguendas omnes passiones, ita quod nihil amplius sentitur, nihil, nihil: nec ulla sentitur inquietudo, sicut corpus mortuum, nec anima se amplius commoveri sinit. Falsch ist auch die Anschauung Schopenhauers (a. a. O. I. S. 53), die Tugenden seien wie die Laster angeboren, der Mensch ändere sich nicht: etwas anderes ist die angeborene Neigung zum Guten oder Bösen und etwas anderes die Tugend oder das Laster.

Gegenüber der Lehre des Bajus und Quesnel, der gefallene Mensch könne sich ohne Gnade keine Tugenden erwerben, ist festzuhalten, daß natürliche sittliche Tugenden möglich sind. Baius pr. 25: Omnia opera infidelium sunt peccata, et philosophorum virtutes sunt vitia. Der hl. Thomas schon führt den Beweis: der Mensch hat in sich die semina virtutum, in seiner Vernunft die Prinzipien der Naturgesetzes, in seinem Willen die Neigung, nach diesen Prinzipien zu leben. Dadurch kann er natürlich gute Akte verrichten, aus der Wiederholung derselben entstehen dann die Habitus, die Tugenden (S. Th. 1. 2. q. 63. a. 1). Freilich ist zuzugeben: alle Tugenden natürlicher Ordnung und vollkommen kann sie sich der Mensch mit natürlichen Kräften nicht erwerben, wohl aber mit der Gnade, mag er nun Heide, Häretiker oder Katholik in der Todsünde sein. Die natürlichen Tugenden sind wahre und vollkommene Tugenden in ihrer Art, unvollkommen im Vergleich mit den übernatürlichen, nicht wahre, Scheintugenden in Beziehung auf das übernatürliche Ziel, zu welchem sie in keinem Verhältnis stehen. So sind auch die Aussprüche der Väter zu erklären, wenn sie die Tugenden der Heiden oft strenge beurteilen, abgesehen davon, daß sie auch deswegen die Tugenden der Heiden verwerfen, weil sie geübt werden aus unlauterem Motiv und darum wirklich lasterhaft sind.

254 5. Kardinaltugenden heißen jene Tugenden, welche das sittliche
587 Leben des Menschen nach seinen Hauptrichtungen ordnen, so genannt, weil sich in ihnen wie in ebenso vielen Angeln (cardines) das sittliche Leben bewegt, oder weil sie (nach Thomas) die Türe zu den übrigen sittlichen Tugenden sind (3. dist. 33. q. 1. a. 4. q. 2). Im Anschlusse an Sap. 8. 7: Et si iustitiam quis diligit, labores huius magnas habent virtutes, sobrietatem enim (*σωφροσύνην*) et prudentiam (*φρόνησιν*) docet, et iustitiam (*δικαιοσύνην*) et virtutem (*ἀνδρίαν*), quibus utilius nil est in vita hominibus, und

im Anschluß an Plato und Aristoteles zählt auch die christliche Theologie vier Kardinaltugenden auf: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Starkmut (prudentia, iustitia, temperantia, fortitudo).[1] Sie werden gefaßt entweder:

1) im weiteren Sinne, und sind so Kardinaltugenden, insofern sie die notwendigen Bedingungen jeder Tugend sind; und so versteht man unter Klugheit die richtige Verfassung unserer praktischen Erkenntnis (rectitudo rationis s. discretionis), unter Gerechtigkeit die richtige Verfassung des Willens (rectitudo voluntatis), unter Starkmut die Festigkeit, Beharrlichkeit im Streben (firmitas animi), unter Mäßigkeit die Beherrschung unseres Geistes (moderatio animi). Das sittliche Leben besteht nämlich in der Geradheit und Übereinstimmung des Willens und des Handelns mit unserem Ziele. Dazu ist notwendig: a) daß man erkenne, was in allen Umständen dieser Ordnung zum Ziele entspricht und zum Ziele führt — Klugheit, b) daß man im Handeln die Ordnung und das Recht nach allen Seiten hin beobachte — Gerechtigkeit, c) daß man diese Ordnung gegen die Leidenschaften schütze und aufrechtzuerhalten vermöge; diese Leidenschaften sind zweifacher Art, die einen ziehen uns vom pflichtmäßigen Guten ab durch die Furcht vor Schwierigkeiten — Starkmut; die anderen durch Lust und Liebe zum geschaffenen Gut — Mäßigkeit;

2) im engeren Sinne, und so sind sie Kardinaltugenden, insofern sie sich auf die vorzüglichsten Gegenstände beziehen, d. i. auf Dinge, welche für das Zusammenleben von großer Bedeutung und Notwendigkeit sind (politische Tugenden; S. Th. 1. 2. q. 61. a. 5), und insofern alle übrigen sittlichen Tugenden sich auf diese zurückführen lassen. So ist die Klugheit jene Tugend, welche uns befähigt, die allgemeinen sittlichen Prinzipien auf besondere Folgerungen für das sittliche Handeln anzuwenden (recta ratio agibilium; S. Th. 1. 2. q. 57. a. 4). Sie gehört ihrem Subjekt nach zu den intellektuellen, ihrem Gegenstande nach zu den sittlichen Tugenden (S. Th. 1. 2. q. 58. a. 3. ad 1; 2. 2. q. 181. a. 2). Die Gerechtigkeit ist jene Tugend, die unseren Willen so ordnet, daß wir jedem das Seine geben; die Starkmut jene Tugend, welche das iraszible Begehrungsvermögen so ordnet, daß der Mensch den Tod und seine Gefahren nicht fürchtet oder erträgt, die

[1] Cf. Cicero, De Invent. II. c. 53: Habet igitur (simplex honestas s. virtus) partes quatuor: prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam.

Mäßigkeit jene Tugend, welche das konkupiszible Begehrungsvermögen so ordnet, daß der Mensch die sinnlichen Lüste bezähmt.

255 6. Die Einheit der sittlichen Tugenden. Die sittlichen Tugenden sind unter sich so verbunden, daß, wenn sie vollkommen sind, die eine ohne die andere nicht vorhanden sein kann. Wer also eine Tugend hat, hat auch alle übrigen; wer eine nicht hat, hat auch die übrigen nicht. Solange sie noch unvollkommen sind, d. h. in einer gewissen Hinneigung zur sittlichen Tätigkeit bestehen, die noch nicht durch Gewöhnung erstarkt ist, hängen sie nicht so enge zusammen, so daß der Mensch die eine besitzen kann, die andere nicht. Insofern ist die vollkommene Tugend nur eine. Der Grund liegt darin, daß die Klugheit die Form aller erworbenen Tugenden ist.[1] Aber auch die Klugheit selbst hängt wieder mit den übrigen Tugenden innigst zusammen; denn die Vernunft hängt auch vom Begehrungsvermögen ab. (S. Th. 3 dist. 36. q. 1. a. 1; 1. 2. q. 67. a. 4; in Ethic. l. 6. lect. 11.) Das Gute ist nicht möglich ohne Klugheit, und das Klugwerden und Klugsein ist nicht möglich ohne Übung in der Tugend. Die Klugheit soll die Handlungen ordnen und setzt darum einen inbezug auf das Ziel wohlgeordneten Willen voraus und ist insofern auch wirklich Tugend.[2]

Daraus ergibt sich die Bedeutung des Satzes: In medio virtus. Unter medium ist nicht die mediocritas, die Mittelmäßigkeit, verstanden, welche, die Begeisterung, den hehren Aufschwung ausschließt, sondern das medium rationis = mensura, regula, das richtige Maß in allem. Der Ausdruck besagt auch nicht bloß, daß die Tugend die Mitte hält zwischen den entgegengesetzten Lastern, sondern das „medium rationis" verlangt, daß wir die Handlung so setzen, wie sie unserer Person, den Umständen usw. entspricht. Darum ist dieses richtige Maß bei verschiedenen Personen verschieden. 1. 2. q. 64. a. 2; 2. 2. q. 153. a. 2. ad 2: Medium virtutis non attenditur secundum quantitatem, sed secundum quod convenit

[1] S. Th. in 3. dist. 27. q. 2. a. 4. q. 3: Charitas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium; 2. 2. q. 152. a. 3. ad 2; q. 166. a. 2. ad 1. S. Aug., ep. 167. c. 2. n. 5.

[2] S. Th. 1. 2. q. 56. a. 3; 2. 2. q. 47. a. 4: Ad prudentiam pertinet applicatio rectae rationis ad opus, quod non fit sine appetitu recto. Et ideo prudentia non solum habet rationem virtutis quam habent aliae virtutes intellectuales, sed etiam habet rationem virtutis, quam habent virtutes morales, quibus etiam connumeratur. S. Bernard., In Cantic. serm. 49. n. 5: Est ergo discretio non tam virtus, quam quaedam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectuum et morum doctrix. Tolle hanc et virtus vitium erit, ipsaque affectio naturalis in perturbationem magis convertetur exterminiumque naturae.

rationi rectae. So schon Eccles. 7. 17: Noli esse iustus multum, Treibe die Gerechtigkeit nicht zu weit; cf. Prov. 4. 27; 23. 4; Rom. 12. 13.

Abzuweisen ist darum die Lehre der Stoiker, des Cicero, Seneca, welche auch die protestantische Theologie teilt, die Tugenden ließen keinen Gradunterschied zu und seien deshalb in allen Tugendhaften und auch in demselben Subjekte immer gleich. Die Tugenden seien für den Weisen auch unverlierbar, auch seine Sünden führten den Verlust den Tugend nicht herbei. Auch hier wieder vergleiche man die Übereinstimmung der Stoa mit der protestantischen Lehre von der Bedeutung der Sünde im Leben des „Gläubigen". Der stoische Satz: Virtus non recipit magis neque minus ist richtig inbezug auf die Extension, die objektive Ausdehnung der Tugend; wer z. B. die Mäßigkeit hat, muß sie bei allen Objekten haben. Falsch aber ist der Satz ex parte subiecti im Sinne nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. S. Th. 1. 2. q. 66. a. 1.

Dem gegenüber ist festzuhalten:

1) Die sittlichen Tugenden können vermehrt oder vermindert werden (S. Th. l. c. u. q. 61. a. 1); sie werden vermehrt durch unermüdliche Übung in denselben, sie werden vermindert, wenn man deren Übung unterläßt oder entgegengesetzte Akte übt (S. Th. 1. 2. q. 53). Sie werden verloren durch entgegengesetzte Laster; dem Tugendakte steht die Sünde, dem Tugendhabitus das Laster entgegen (l. 2. q. 63. a. 2. ad 2; q. 71. a. 4. ad 2). Wenn aber eine erworbene sittliche Tugend durch einen entgegengesetzten Habitus ausgeschlossen ist, dann sind es auch die übrigen wegen ihres engen Zusammenhanges; doch bleibt noch die Neigung zu Tugendakten (1. 2. q. 73. a. 1. ad 2).

2) Die sittlichen Tugenden können je nach der verschiedenen natürlichen Anlage, Übung und Gnade in den verschiedenen Menschen verschieden sein; sie können in demselben Subjekt zu verschiedenen Zeiten verschiedene Grade haben, und sie können unter sich zur selben Zeit im Menschen verschieden sein.

Tanquerey Vol II p. 353

§ 43. Die übernatürlichen Tugenden, die Gaben des Heil. Geistes.

595 1. Die übernatürliche, eingegossene (infusa, Rom. 5. 5) 256
Tugend ist bonus mentis habitus quo recte vivitur et quo nemo male utitur et quem Deus in nobis sine nobis operatur (S. Th. 1. 2. q. 63. a. 2). Während also die natürlichen Tugenden durch menschliche Handlungen entstehen, verdanken die eingegossenen Tugenden ihr Entstehen einem actus divinus, sind göttlichen Ursprungs.

Im Unterschied von den natürlichen Tugenden geben sie ferner inbezug auf das übernatürliche Ziel nicht bloß das Leichterkönnen (posse facilius), sondern das Können schlechtweg (posse simpliciter). Sie sind also nicht nach pelagianischer Auffassung bloße Vollkommenheiten der Natur, auch nicht nach protestantischer Auffassung ein bloß äußerer Schmuck der Seele, sie durchdringen vielmehr tief innerlich die Potenzen der Seele und machen sie Gott ähnlich. Man unterscheidet virtutes infusae per se, die vom Menschen durch bloße eigene Tätigkeit nicht erworben werden können, wie die theologischen Tugenden, und infusae per accidens, welche durch menschliche Tätigkeit erworben werden können, wo aber Gott die menschliche Tätigkeit durch seine Gnade ersetzt.

596 Zur Erreichung seines übernatürlichen Zieles sind dem Menschen die eingegossenen Tugenden notwendig, und zwar nicht bloß die theologischen Tugenden, welche den Menschen auf Gott als sein übernatürliches Ziel überhaupt erst hinordnen, sondern auch die sittlichen Tugenden, welche das sittliche Leben des Menschen ordnen oder ihn ordnen in der Anwendung der Mittel zum Ziele oder in seinem Verhältnis zum Nebenmenschen und zu sich selbst. Die Notwendigkeit der eingegossenen sittlichen Tugenden wurde von Scotus u. a. geleugnet, der hl. Thomas aber hält ihre Notwendigkeit fest. Zwar kann der Mensch auch ohne die eingegossenen Tugenden übernatürlich gute Werke vollbringen; aber die eingegossenen Tugenden geben ihm hierzu eine größere Leichtigkeit (relative Notwendigkeit) und die Verdienstlichkeit der Akte für das ewige Leben (absolute Notwendigkeit). S. Th. 1. 2. q. 110. a. 4. ad 2. Während die heiligmachende Gnade eine neue Seinsweise verleiht und so in gewissem Sinne das Wesen der Seele vervollkommnet, verleihen die Tugenden eine neue Art der Tätigkeit, vervollkommnen die Potenzen der Seele. Dadurch wird es dem Menschen erst möglich, verdienstliche Werke zu vollbringen. Um verdienstlich zu sein, muß das Werk dem Ziele proportioniert, das Werk muß dem ewigen Lohne ebenbürtig in allen seinen Beziehungen sein. Darum wird einerseits das Subjekt selber zum übernatürlichen Leben erhoben durch die heiligmachende Gnade (Gnade des Zustandes), aber auch das nächste Subjekt der Handlung, die Potenz der Seele, übernatürlich erhoben durch die eingegossenen Tugenden und endlich das Werk selbst unter dem fortwährenden Einfluß der aktuellen Gnade (Gnade des Beistandes) vollzogen.

Die eingegossenen Tugenden sind also von der heiligmachenden Gnade verschieden. So die Thomisten, Suarez (De gratia l. 6. c. 11 sqq.) und

Gregor von Valentia (De natura gr. 1. 2) gegen die Scotisten und Andr. Vega (in Conc. Trid. VII, 25), Bellarmin (De gr. et lib. arb. l. 1. c. 6), welche lehrten, die Liebe und die heiligmachende Gnade seien eins, die sittlichen Tugenden dagegen seien von der Gnade verschieden. Die theologischen Tugenden werden zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen (Trid. sess. VI. c. 7); ebenso werden auch die moralischen Tugenden zugleich mit der heiligmachenden Gnade eingegossen gegen Scotus u. a.

Dagegen nehmen manche Theologen mit dem hl. Thomas an, daß die übernatürlichen Tugenden physisch aus der Gnade emanieren. 1. 2. q. 110. a. 3 et 4; 3. q. 62. a. 2: Respondeo dicendum quod gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, inquantum participat quandam similitudinem divini esse; et sicut ab essentia animae fluunt eius potentiae, ita a gratia fluunt quaedam perfectiones ad potentias animae, quae dicuntur virtutes et dona; quibus potentiae perficiuntur in ordine ad suos actus.

257 2. Die theologischen Tugenden. Theologische Tugenden heißen jene, die unmittelbar von Gott sind, als von ihm geoffenbart und eingegossen, und die sich unmittelbar auf Gott, als ihr materielles und formelles Objekt, beziehen. Da das erste Moment, die unmittelbare Ursächlichkeit Gottes, auch den sittlichen Tugenden eignet, so ist es also vorzüglich das zweite Moment, die unmittelbare Beziehung auf Gott als Gegenstand und Motiv, welches den theologischen Tugenden eignet.[1] Sie sind nach Thomas die principia supernaturalia, die Grundprinzipien des übernatürlichen Lebens, welche den Menschen hinordnen auf seine ewige Glückseligkeit, gleichwie er in seiner Erkenntnis und in seinem Willen die principia naturalia trägt, die ihn zur natürlichen Seligkeit befähigen.

Diese Tugenden sind Glaube, Hoffnung und Liebe; denn

1) diese sind unmittelbar von Gott, a) weil wir sie allein durch die Offenbarung kennen gelernt haben;

b) weil sie uns von Gott eingegossen werden (Trid. sess. VI. de iustific. c. 7);

2) sie beziehen sich unmittelbar auf Gott als ihr Material- und Formalobjekt. Materialobjekt des Glaubens ist Gott als höchste Wahrheit (summa veritas), d. i. als erster und vorzüglichster Erkenntnisgegenstand und Quell aller übrigen Wahrheiten, für die Hoffnung Gott als höchstes Gut, insofern wir von seiner unendlichen Güte trotz aller Schwierigkeiten unsere Seligkeit erwarten (summum bonum

[1] S. Th. 1. 2. q. 62. a. 1. c.

nobis), für die Liebe Gottes als *höchstes Gut*, insofern wir in ihm den Inbegriff aller Vollkommenheit erkennen (summum bonum in se). In gleicher Weise ist aber auch das Formalobjekt des Glaubens Gott als höchste Wahrheit, weil er als solche nicht lügen, noch fehlen kann, für die Hoffnung Gott als höchstes Gut, weil er als solches unsere Seligkeit sein kann und will, für die Liebe Gott als höchstes Gut, weil er wegen seiner unendlichen Vollkommenheit wirklich aller Liebe würdig ist.

Nur diese drei sind theologische Tugenden; 1. Cor. 13. 13: Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec; denn diese drei sind erforderlich und genügen, um uns mit Gott als übernatürlichem Ziele in Beziehung zu setzen, soweit es in diesem Leben notwendig ist. Durch den Glauben wird Gott als übernatürliches Ziel erkannt und so unsere Erkenntnis auf Gott hingeordnet, durch die Hoffnung und Liebe wird unser Wille auf das übernatürliche Ziel hingeordnet und zwar so, daß wir durch die Hoffnung vertrauensvoll nach Gott als übernatürlichem Ziele verlangen und streben, in der Liebe aber uns mit ihm als höchstem Gute einigen und durch diese Einigung in ihn gleichsam umgestaltet werden (1. 2. q. 62. a. 3). Deswegen heißen sie auch göttliche (divinae), weil wir durch dieselben teilhaftig werden der göttlichen Natur und tugendhaft werden durch Gott und in Beziehung auf Gott.[1]

258 3. *Die eingegossenen sittlichen Tugenden.* Sie sind von den erworbenen spezifisch verschieden

1) *inbezug auf das Ziel*, insofern die eingegossenen unsere Tätigkeit inbezug auf das übernatürliche Ziel ordnen, während die erworbenen nur unser Streben nach dem natürlichen Ziele ordnen;

2) *inbezug auf das Motiv* (obiectum formale), bei den eingegossenen Tugenden die übernatürliche Schönheit der Tugend, die dem Menschen ziemt als Christen und Bürger der civitas Dei, bei den erworbenen Tugenden die natürliche Schönheit der Tugend, insofern sie dem Menschen ziemt als Menschen und Bürger der civitas humana;

3) *inbezug auf ihre Regel* (causa exemplaris), welche dort das evangelische, hier das Vernunftgesetz ist (1. 2. q. 63. a. 4). So ist nach dem hl. Thomas die natürliche Tugend der Mäßigkeit, welche den Genuß von Speise und Trank so regelt, daß er der Gesundheit nicht schadet und den Vernunftgebrauch nicht hemmt, spezifisch verschieden von

[1] S. Aug. serm. 27. c. 1. n. 1. Domus Dei . . . credendo fundatur, sperando erigitur, diligendo perficitur.

der eingegossenen Tugend der Mäßigkeit, welche vorschreibt, den Leib zu züchtigen und in Knechtschaft zu bringen, d. i. für die Sünde Buße zu tun und uns der Gnade dienstbar zu machen.

4) Die eingegossenen Tugenden unterscheiden sich aber weiter von den erworbenen und stehen ihnen hierin nach durch die ungleiche Leichtigkeit des Handelns, die sie verleihen. Die eingegossenen Tugenden geben die innere Leichtigkeit (facilitas intrinseca), die Befähigung der Potenz zu den entsprechenden Tugendakten, nicht aber die äußere Leichtigkeit (facilitas extrinseca), welche in der Hinwegräumung der Hindernisse der Konkupiszenz besteht; die erworbenen Tugenden dagegen geben die innere und äußere Leichtigkeit, durch dieselben werden wir nicht bloß befähigt und geneigt, Tugendakte zu setzen, sondern der Widerstand der Begierlichkeit selber wird durch die Gewöhnung schwächer und geringer. (Catech. Rom. p. II. c. 2. de sacr. Baptism. q. 53.) Die auch nach der Rechtfertigung zurückbleibende Konkupiszenz bewirkt, daß wir trotz der übernatürlichen Ausstattung unserer Seele mit Tugenden und Gaben noch große Schwierigkeit in Übung des Guten erfahren. Deswegen nennt Augustinus die Konkupiszenz schlechtweg „difficultas".[1] Daraus folgt, daß zum habitus infusus durch Übung der habitus acquisitus hinzukommen muß, welcher aber kein habitus supernaturalis, sondern naturalis ist.

Die eingegossenen sittlichen Tugenden verhalten sich nach Thomas (1. 2. q. 63. a. 2) zu den theologischen Tugenden wie die erworbenen sittlichen Tugenden zu ihren natürlichen Prinzipien. Sie sind aus den theologischen Tugenden abgeleitet, um auch die Beziehung des Menschen zu sich selbst und zu den Nebenmenschen in übernatürlicher Weise zu ordnen. Die theologischen Tugenden sind ein Anfang unserer Hinordnung auf das übernatürliche Ziel, dessen Weiterentwicklung durch die sittlichen Tugenden geschieht. Die theologischen Tugenden sind nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 161. a. 4 ad 1) die Ursachen der übrigen Tugenden; denn sie ordnen den Menschen inbezug auf das Ziel, die sittlichen Tugenden inbezug auf die Mittel zum Ziele, nämlich einen solchen Gebrauch der zeitlichen und geschöpflichen Dinge, der mit dem letzten Ziele in Übereinstimmung ist (2. 2. q. 23. a. 8. ad 1). Die theologischen Tugenden entsprechen den natürlichen Potenzen Verstand und Wille, die moralischen den natürlichen moralischen und intellektuellen Tugenden.

[1] De lib. arb. l. 3. c. 19. n. 53; c. 20. n. 55 sqq.; De natura et gratia c. Pelag. c. 67. n. 81. S. Th. 3. q. 27. a. 3: Ad ipsam rationem fomitis pertinet, quod inclinet ad malum vel difficultatem faciat in bono. 1. 2. q. 65. a. 3. ad 2 et 3.

259 4. Zusammenhang der eingegossenen Tugenden unter sich. Nach S. Th. 1. 2. q. 62. a. 4 kann man eine doppelte Ordnung der Tugenden unterscheiden, den ordo generationis, die Ordnung ihres Entstehens, und den ordo perfectionis, die Ordnung der Würde. Dem Entstehen nach ist der Glaube, der Würde nach die Liebe die erste Tugend, also

1) die Hoffnung kann nicht sein ohne Glauben; die Liebe nicht ohne Glauben und Hoffnung. Denn wir können nicht in der Hoffnung nach Gott als unserer Seligkeit verlangen und streben, wenn wir ihn nicht im Glauben als höchstes Gut erkennen; und wir könnten Gott gar nicht lieben, wenn wir von ihm nicht unsere Seligkeit erwarten könnten. Denn da die Liebe nach Einigung mit dem Geliebten strebt, so könnten wir Gott nicht lieben, wenn wir nicht hoffen könnten, diese Einigung mit Gott durch Gnade und Glorie zu erlangen;[1]

2) der Glaube kann sein ohne die Hoffnung (Trid. sess. VI. c. 7); Glaube und Hoffnung ohne Liebe (Trid. sess. VI. can. 28; Quesnel. pr. 51. 52. 57. 58). Denn man kann Gott als höchstes Gut erkennen, aber wegen der Schwierigkeiten und insbesondere wegen der eigenen Sünden verzweifeln, es zu erreichen. Ebenso kann jemand wegen der in Zukunft zu erwerbenden Verdienste die ewige Seligkeit hoffen, ohne daß er bereits durch die Liebe gerechtfertigt ist. — Glaube und Hoffnung aber ohne Liebe sind unvollkommene Tugenden, entbehren des vollen Tugendbegriffes, ihrer Form (virtutes informes); durch die Liebe erst werden sie als Tugenden vervollkommnet (virtutes formatae), sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate. Denn, wie der hl. Thomas sagt, zum Begriffe der vollkommenen Tugend gehört es nicht bloß, daß man das Gute tut, sondern auch daß man es gut tut. Nun aber heißt glauben Gott mit freiem Willen zustimmen als höchster Wahrheit. Dies aber können wir nicht in der rechten Weise tun, wenn nicht unser Wille durch die Liebe geordnet ist. Hoffen heißt von Gott die Seligkeit erwarten; dies aber geschieht in vollkommener Weise, wenn jemand die Seligkeit erwartet wegen der Verdienste, die er bereits hat; solche Verdieste aber sind nicht möglich ohne die Liebe. Unvollkommen aber ist die Hoffnung, wenn man

[1] Die Hoffnung setzt zwar eine Liebe voraus, weil sie ein Streben nach dem geliebten Gute ist; aber dies ist die begehrliche Liebe, der amor concupiscentiae; die Charitas ist Liebe der Freundschaft, zu welcher man durch die Hoffnung aufsteigt. S. Th. 1. 2. q. 66. a. 6.

die Seligkeit erwartet wegen zukünftiger Verdienste (S. Th. 1. 2. q. 65. a. 4). Darum unterscheidet sich die virtus formata von der virtus informis nicht wesentlich, spezifisch, denn das Formalobjekt ist das gleiche, sondern wie perfectum und imperfectum in eadem specie.[1]

3) Die eingegossenen Tugenden kann man besitzen ohne die erworbenen, z. B. getaufte kleine Kinder, die erworbenen ohne die eingegossenen, z. B. Erwachsene in der Todsünde; die erworbenen moralischen ohne Glauben und Liebe, z. B. die Heiden; dagegen kann man die eingegossenen moralischen Tugenden nicht besitzen ohne die theologischen, insbesondere ohne die Liebe; denn die moralischen Tugenden hängen ab von der Klugheit; die Klugheit als eingegossene Tugend kann gar nicht bestehen ohne die Liebe, weil ihr sonst die Beziehung auf Gott als letztes Ziel fehlt, es aber zum Wesen der Klugheit gehört, die Handlung auf das Ziel hinzuordnen.[2]

4) Alle eingegossenen Tugenden, theologische und sittliche, sind darum unter sich verbunden durch die Liebe, welche das Band aller Vollkommenheit (vinculum perfectionis, Col. 3. 14) ist. Daher haben die moralischen Tugenden ein doppeltes Band, die Klugheit und die Liebe.

5. Gradunterschied. Die theologischen Tugenden stehen höher 260
als die sittlichen, die Hoffnung höher als der Glaube, die Liebe höher als Glaube und Hoffnung. Denn vollkommener ist dasjenige, was uns dem Ziele näher bringt; die theologischen Tugenden aber ordnen uns hin auf das Ziel, bringen Intellekt und Willen mit dem Ziele in Verbindung, während die sittlichen Tugenden nur die Mittel zur Erreichung des Zieles ordnen. Bei den theologischen Tugenden ist Formal- und Materialobjekt Gott selber, bei den sittlichen Tugenden sind Materialobjekt die Handlungen oder äußere Dinge, Formalobjekt die übernatürliche Schönheit der Tugend. Die Hoffnung steht höher als der Glaube, insofern sie zur Erkenntnis das Streben nach dem Ziele hinzufügt. Die Liebe aber überragt die übrigen Tugenden, weil sie eine innige Einigung mit ihrem Gegenstande herbeiführt; denn aliae important in sui ratione quandam distantiam ab obiecto: est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod iam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem

[1] S. Th. 2. 2. q. 4. a. 5. ad 3.

[2] S. Aug., De mor. Eccles. c. 16: Prudentiam amorem bene discernentem ea quibus adiuvetur in Deum ab his quibus impediri potest.

amati. S. Th. 1. 2. q. 66. a. 6; cf. 2. 2. q. 23. a. 6: Charitas est excellentior fide et spe, et per consequens omnibus aliis virtutibus. 1. Cor. 13. 13: Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. Maior autem horum est charitas. Cf. 1. Ioan. 4. 16.

Die Liebe ist die Form, Mutter, Wurzel aller Tugenden, Ziel aller Gebote und Räte, Ziel der ganzen Offenbarung und Heilsordnung:

a) Sie ist Form aller Tugenden, weil sie allen Tugenden die Hinordnung auf das letzte Ziel gibt und sie so erst eigentlich zu Tugenden macht (2. 2. q. 23. a. 8);[1]

b) sie ist die Mutter, Wurzel, Fundament aller Tugenden, weil sie alle übrigen Tugenden erhält und nährt und um des ewigen Zieles willen ihre Akte befiehlt; cf. l. c. ad 2 et 3; oder auch weil sie deren Form ist (S. Th. 1. 2. q. 63. a. 4; q. 62. a. 4; q. 65. a. 5. ad 2; a. 4; 2. 2. q. 23. a. 5. ad 2);

c) sie ist die Königin aller Tugenden, weil sie deren Akte zwar nicht selbst hervorbringt, aber gebietet. So ist zwar nicht jeder Tugendakt notwendig ein Akt der Liebe, die Liebe aber setzt doch alle Tugenden in Bewegung, wenn dann auch der Mensch aus dem Motiv der besonderen Tugend handelt.[2] Durch die Liebe werden die Akte der übrigen Tugenden verdienstlich (1. 2. q. 114. a. 4; 1. Cor. 13. 2—3; Gal. 5. 6). Sie gibt den übrigen Tugenden Beständigkeit, Festigkeit, Annehmlichkeit in ihren Akten;

d) sie ist das Ziel aller Tugenden, weil sie uns mit dem Ziele einigt und so auch alle übrigen Tugenden auf das Ziel hinordnet.[3] Sie ist aber auch das Ziel aller Gebote.[4] 1. Tim. 1. 5. Finis praecepti est charitas. S. Th. 1. 2. q. 99. a. 1. ad 1: Ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem vel hominis ad Deum. Sie ist auch das Ziel aller Räte; denn Ziel aller Gebote und Räte ist die Vollkommenheit, welche wesentlich in der Liebe besteht (S. Th. 2. 2. q. 184. a. 3). Sie ist das Ziel der ganzen Offenbarung (S. Augustin., De doctrina christ. l. I. c. 35—37; S. Th. 2. dist. 38. a. 1 et 2) und das Ziel der ganzen Heilsordnung,

[1] Sie ist also nicht die Wesensform der Tugenden, sondern gibt ihnen nur eine höhere Vollkommenheit.

[2] S. Th. 1. 2. q. 114. a. 4. ad 1; 2. 2. q. 23. a. 4. ad 3.

[3] S. Th. 2. 2. q. 23. a. 8. ad 3.

[4] S. Th. 2. 2. q. 23. a. 4. ad 3: Praeceptum de diligendo dicitur esse iussio generalis; quia ad hoc reducuntur omnia alia praecepta sicut ad finem.

weil diese den Zweck hat, uns zum ewigen Ziele zu führen, zu welchem die Liebe uns hinführt;

e) darum besteht auch die christliche Vollkommenheit wesentlich in der Liebe. Col. 3. 14: Super omnia charitatem habete, quod est vinculum perfectionis. Rom. 13. 10. Denn nach dem heil. Thomas (2. 2. q. 184. a. 1. c.) ist vollkommen dasjenige, was sein Ziel erreicht; die Liebe aber einigt uns mit Gott, unserem letzten Ziele; also besteht in der Liebe unsere Vollkommenheit und zwar primär in der Liebe Gottes, sekundär in der Liebe des Nächsten (ibid. a. 3). Darum nennt Augustinus (De natur. et gratia c. 42) sie „verissimam, plenissimam, perfectissimamque iustitiam". C. 70: Inchoata charitas inchoata iustitia est; provecta charitas provecta iustitia est; magna charitas magna iustitia est; perfecta charitas perfecta iustitia est. Es besteht also die Vollkommenheit nicht wesentlich oder an sich in den sittlichen Tugenden oder ihren Akten — diese sind bloß Mittel der Vollkommenheit, welche die Hindernisse hinwegräumen (S. Th. 2. 2. q. 184. a. 1) —, aber auch nicht in den evangelischen Räten, weil auch sie nur Hilfsmittel, Zeichen oder Wirkungen der Vollkommenheit sind (2. 2. q. 184. a. 3. c. et ad 1). Darum richtet sich auch nach dem Grade der Liebe (secundum intensionem charitatis) und nicht nach der Größe der Werke (secundum magnitudinem factorum) der absolute sittliche Wert, aber auch die Seligkeit des Menschen (S. Th. in 2. sent. dist. 29. q. 1. a. 8. ad 2).

6. Wachstum, Abnahme, Dauer der eingegossenen Tugenden. 261

1) Die eingegossenen Tugenden werden vermehrt zugleich mit der heiligmachenden Gnade durch Tugendakte (Catech. Rom. p. II. c. 2. q. 52). Diese Mehrung ist nicht eine objektive, denn die Tugend verleiht die Kraft zu allem, worauf sie sich erstreckt, sondern eine subjektive, der Habitus selber wird wesentlich vervollkommnet (1. 2. q. 66. a. 1; 2. 2. q. 24. a. 5). Dabei wirken unsere Akte Mehrung der Gnade und der Tugenden nicht als physische, sondern als moralische Ursache; denn wie der übernatürliche Habitus Gott sein Entstehen verdankt, so verdankt er ihm auch seine Mehrung oder Steigerung.[1]

2) Die eingegossenen Tugenden können gemindert werden; aber

[1] S. Thomas, De virt. q. 1. a. 11: Sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur; actus autem nostri comparantur ad augmentum charitatis et virtutum infusarum ut disponentes.

nicht direkt, weder durch Ablassen von ihren Akten; denn wie diese Akte nicht die Ursache für das Entstehen des Habitus waren, kann ihre Unterlassung auch nicht die Ursache der Minderung des Habitus sein (2. 2. q. 24. a. 10; in 1. dist. 17. q. 2. a. 5); noch durch läßliche Sünden; denn diese stehen gar nicht im Gegensatz zum Habitus der Gnade und der Tugenden, sondern nur zu deren Akten, können also nicht wirksame Ursache der Minderung sein; sie verdienen (causa meritoria, moralis) aber auch nicht als Strafe eine solche Abminderung der Tugenden, weil diese Strafe unverhältnismäßig groß wäre; denn die läßliche Sünde verfehlt sich nicht gegen das Ziel, sondern gegen die Mittel zum Ziele, während die Strafe unsere Hinordnung zum Ziele durch die eingegossenen Tugenden mindern würde (S. Th. 2. 2. q. 24. a. 10; De malo q. 7. a. 2. ad 13; 1. dist. 17. q. 2. a. 5). Eine direkte oder eigentliche Minderung des übernatürlichen Tugendhabitus ist also nicht möglich; denn sonst könnte durch wiederholte läßliche Sünden zuletzt auch ein gänzlicher Verlust desselben herbeigeführt werden. Dagegen ist eine indirekte Minderung des Habitus durch Ablassen von dessen Akten oder durch läßliche Sünden möglich, nicht bloß insofern dadurch der Eifer in Ausübung der Tugend geschwächt, sondern allmählich auch eine solche Disposition gebildet wird, welche dem gänzlichen Verluste durch die Todsünde den Weg bahnt (1. 2. q. 88. a. 3). Einerseits mindert Gott seine aktuelle Gnade zur Ausübung der Tugend, anderseits aber bilden sich entgegengesetzte lasterhafte Habitus.

3) Die eingegossenen Tugenden werden verloren durch jede Todsünde zugleich mit der heiligmachenden Gnade und Liebe (S. Th. 1. 2. q. 71. a. 4; 2. 2. q. 24. a. 12; De char. a. 12. 13; 1. 2. q. 65. a. 2). Doch bleiben die übernatürlichen eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung, und die erworbenen moralischen Tugenden als natürliche Habitus. Der Grund ist: mit der Gnade und Liebe geht auch die Klugheit verloren; denn der Mensch fällt in der Todsünde vom letzten Ziele ab, die Klugheit aber hat unserem Handeln die gebührende Hinordnung auf das Ziel zu geben. Da nun die sittlichen Tugenden von der Klugheit abhängen, gehen auch sie durch die Todsünde verloren (1. 2. q. 65. a. 2. ad 1; cf. q. 58. a. 4; q. 65. a. 4. ad 1). Glaube und Hoffnung aber hängen ihrem innersten Wesen nach weder von der Liebe, noch von der Klugheit[1] ab; sie können also auch ohne

[1] Die Hinordnung auf das Ziel, welche die Klugheit bewirken soll, ist ja den theologischen Tugenden wesentlich.

dieselben bestehen, zumal Glaube und Hoffnung der Entstehung nach der Liebe vorausgehen, deren Fundament bilden, und sind so nach der Todsünde die Bedingung der Bekehrung. Jede Todsünde steht zwar im Gegensatze zur Liebe, weil der Mensch dadurch virtuell Gott, das höchste Gut, verwirft, nicht aber wird dadurch immer auch das Motiv des Glaubens, die Wahrhaftigkeit Gottes, und das Motiv der Hoffnung, Gottes helfende Kraft, verworfen. Dagegen werden die eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung durch die ihnen direkt entgegengesetzten Sünden wie durch Ungläubigkeit und Verzweiflung verloren (S. Th. 2. 2. q. 24. a. 12. ad 5).

4) Nicht alle Tugenden verbleiben in der Ewigkeit, der Glaube geht über in Schauen, die Hoffnung in Besitz, die Liebe bleibt. 1. Cor. 13. 8: Charitas numquam excidit. Der hl. Thomas sagt, daß die Hoffnung im jenseitigen Leben aufhört, auch in genere. Die Erwartung der accidentellen Güter, welche jetzt auch noch in den Seligen ist, nennt der hl. Thomas nicht mehr Hoffnung, weil dieses Gut uns gewiß ist, sondern einfach Verlangen (desiderium; cf. 1. 2. q. 67. a. 4. ad 3). Der Glaube dagegen hört auf numero et specie, nicht aber genere, insofern er Erkenntnis ist (1. 2. q. 67. a. 5), während das Wesen, die Spezies des Glaubens, erkennen auf die Autorität eines anderen hin, aufhört (in 3. dist. 31. q. 3. a. 1. ad 3). Dagegen bleibt die Liebe dieselbe numero et specie (1. 2. q. 67. a. 6). So mit dem heil. Thomas Suarez (De charitate disp. 3. S. 3) gegen Scotus, Lessius, (De summo bono II. c. 14). Auch die sittlichen Tugenden verbleiben, jedoch in einer anderen, ausgezeichneteren Weise, insofern sie sich nicht mehr gegen Mängel und Fehler unseres Erkenntnis- und Begehrungsvermögens und deren Tätigkeit oder auch gegen die Unvollkommenheiten unseres ganzen irdischen Zustandes richten — denn diese sind ja durch die Vollkommenheit des seligen Zustandes ausgeschlossen —, sondern insofern sie gerade Erkenntnis und Willen in der vollkommensten Weise ordnen in dem, was sich auf das ewige Leben bezieht.[1]

[1] S. Aug., De Trin. l. 14. c. 9. n. 12: Cui (sc. Deo) regenti esse subditum, si iustitiae est, immortalis est omnino iustitia . . . fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine ullo iam periculo erroris, fortitudo sine molestia tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illa felicitate; ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare, fortitudinis ei firmissime cohaerere, temperantiae nullo defectu noxio delectari. Nunc autem quod agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in

262 7. Die Gaben des Hl. Geistes. Alle Gnaden Gottes, insbesondere die eingegossenen Tugenden, sind Gaben des Hl. Geistes; insbesondere aber sind Gaben des Hl. Geistes jene vom Hl. Geiste eingegossenen Fertigkeiten (Habitus), durch welche der Mensch bereit und empfänglich wird, die göttlichen Einsprechungen aufzunehmen und auszuführen und ausgezeichnete Tugendakte zu üben. Sie heißen darum Gaben, nicht sowohl weil sie selbst wegen ihrer Eingießung Gnadengeschenke Gottes sind, sondern vielmehr weil ihre Akte wegen der Anregung Gaben Gottes sind. Von den Tugenden unterscheiden sie sich:

1) inbezug auf das Bewegungsprinzip, auf welches sie sich beziehen. Die Tugenden (virtutes humanae) beziehen sich auf das erste oder innere Bewegungsprinzip der menschlichen Fähigkeiten, d. i. den von der Vernunft geleiteten Willen; die Gaben (virtutes divinae) beziehen sich auf den zweiten, äußeren Beweger, auf Gott selber, machen unsere Fähigkeiten empfänglich für die göttlichen Anregungen.

2) Bei den Tugenden erscheint der Mensch mehr als der agens, bei den Gaben mehr als „is qui agitur", Rom. 8. 14.

3) Die Gaben bewirken, daß wir leicht, gerne, angenehm handeln, weil sie uns für die göttliche Gnade empfänglich machen.

4) An sich zwar kommt den Gaben keine höhere moralische Vollkommenheit zu als den Tugenden inbezug auf die dadurch gewirkten Werke, sondern nur inbezug auf den höheren Beweger.[1] Aber insofern sie uns der göttlichen Gnade vollkommener unterwerfen, sind sie auch die Mittel zu höherer, insbesondere heroischer Vollkommenheit.

Nach dem hl. Thomas (l. c. art. 2) sind die Gaben zum Heile notwendig, nicht absolut, denn Gott könnte auch ohne die Gaben übernatürliche Akte in uns wirken, sondern mit relativer Notwendigkeit, beruhend auf der Proportion zwischen Akt und Ziel, Akt und Potenz. Das übernatürliche Ziel kann nur erreicht werden durch übernatürliche Akte. Der Mensch kann aber nicht übernatürlich handeln, d. h. die übernatürlichen Tugenden nicht gebrauchen ohne göttliche Anregung durch die aktuelle Gnade, weil wir das Übernatürliche, im Gegensatz zur Natur, nur unvollkommen besitzen. Für diese göttliche Anregung aber wird die Potenz

praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationis pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit (S. Th. 1. 2. q. 67. a. 2).

[1] S. Th. 1. 2. q. 68. a. 2. ad 1: Dona excedunt communem perfectionem virtutum non quantum ad genus operum, eo modo quo consilia praecedunt praecepta, sed quantum ad modum operandi, secundum quod movetur homo ab altiori principio.

empfänglich durch die Gaben. Die Gaben verleihen die physische Beweglichkeit, Folgsamkeit der Potenz, die physische Proportion und Disposition, nicht aber schon den bewußten, moralischen Gehorsam. Diese Notwendigkeit bezieht sich aber auf alle göttlichen Anregungen, nicht bloß auf besondere, außerordentliche göttliche Anregungen, also auf alle übernatürlichen Akte, nicht bloß auf die heroischen. Selbstverständlich gilt dies bloß von den Akten des Gerechten, bei dem allein die gehörige Proportion des übernatürlichen Lebens vorhanden ist, nicht von den Akten des Sünders, wo Gott die fehlende Disposition des Sünders durch sein unmittelbares Eingreifen ersetzen muß. Darum sagt der hl. Thomas so oft: Dona dantur in adiutorium virtutum (1. 2. q. 68. a. 8; 2. 2. q. 19. a. 9. obi. 5; q. 52. a. 1. obi. 1; 3. q. 7. a. 5. obi. 1 et ad 1) oder: Dona Spiritus Sancti sunt principia virtutum (2. 2. q. 19. a. 9. ad 4). Einen weiteren Beweis für die Notwendigkeit der Gaben sieht der hl. Thomas darin, daß der Mensch trotz der natürlichen und übernatürlichen Tugenden immer noch Mängel der Erkenntnis und des Willens habe, als endliches, beschränktes Wesen, und darum der Heilung bedürfe.

Ihrer Stellung nach stehen die Gaben höher als die sittlichen Tugenden, weil sie uns Gott mehr unterwerfen, tiefer als die theologischen, weil diese uns mit dem Ziele selbst in Verbindung bringen, vervollkommnen aber deren Akte.

Nach Isai XI. 2 unterscheidet man sieben Gaben des Hl. Geistes: 263

1) Die Gabe des Verstandes (intellectus). Nach dem hl. Thomas (1. 2. q. 68. a. 4. u. 2. 2. q. 8. a. 5) bezieht sie sich vorzüglich auf den Glauben und gibt uns a) ein klares Erfassen des Sinnes der Glaubenslehren, b) die Erkenntnis des Zusammenhanges der einzelnen Glaubenswahrheiten, c) die Fähigkeit, auch anderen die Glaubenswahrheiten zu erklären, d) die Leichtigkeit und Sicherheit, den Sinn der Hl. Schrift zu treffen (Luc. 24. 45; Matth. 15. 16), e) ein klares Licht über die Grundbegriffe des christlichen Lebens.

2) Die Gabe der Wissenschaft (scientia) verleiht uns ein sicheres Urteil über die christliche Heilswahrheit sowohl nach ihrer spekulativen als praktischen Seite, und zwar aus natürlichen Gründen; also gibt sie a) ein sicheres Urteil über die Glaubwürdigkeit der Offenbarungswahrheiten aus ihren natürlichen Gründen, b) sie enthüllt uns die natürliche Schönheit und Erhabenheit der Tugenden, lehrt uns erkennen den Wert des Lebens und der irdischen Güter, c) überhaupt gehört ihr jede Kenntnis aus der Ordnung der geschaffenen Natur an, insofern sie dienlich ist, unser Herz für die übernatürlichen Wahrheiten geneigt zu machen, scientia sanctorum (2. 2. q. 9; q. 8. a. 6 u. 1. 2. q. 68. a. 4).

Sie wird mit der Hoffnung und dem geordneten Streben nach Selbstbeseligung in Verbindung gebracht.

3) Die Gabe der Weisheit (sapientia) ist ein sicheres Urteil, eine Erleuchtung über die Glaubenswahrheiten, nicht aus den natürlichen, sondern aus göttlichen Gründen, „per rationes divinas", insofern dieselben Gott entsprechen. Sie steht mit der Liebe in Verbindung (S. Th. 2. 2. q. 9. a. 2. ad 5). Sie beurteilt die Wahrheit inbezug auf die Liebe, mit Liebe und aus Liebe zu Gott, „secundum quandam connaturalitatem ad Deum" (2. 2. q. 45. a. 2). Die Übung der Weisheit schließt also in sich: a) die Glaubenswahrheiten und ebenso die Wahrheiten und Gebote des sittlichen Lebens aus den höchsten Ursachen zu erkennen, b) sich an ihrer Schönheit und Lieblichkeit zu erfreuen, endlich c) sie als höchst annehmbar zu beurteilen. Sie ist es, die sowohl unserem Glauben als unserem Handeln die Bitterkeit benimmt und sie in Süßigkeit verwandelt (2. 2. q. 45. a. 3. ad 3).

4) Die Gabe des Rates (consilium), eine besondere Erleuchtung des Hl. Geistes, vermittels welcher unser praktischer Verstand in einzelnen Fällen richtig urteilt, was zu tun und welche Mittel zu wählen sind. Von der Klugheit unterscheidet sie sich dadurch, a) daß bei der Klugheit das entscheidende Prinzip die Vernunft ist und zwar sowohl mit ihrem natürlichen Lichte als vervollkommnet durch den übernatürlichen Habitus, bei der Gabe des Rates die Ehrfurcht und Bereitwilligkeit gegen die Einsprechungen des Hl. Geistes (2. 2. q. 52. a. 1. ad 1); b) die Gabe des Rates veranlaßt manchmal zu einer Entscheidung, die über alle natürliche und einfach übernatürliche Art zu urteilen erhaben, der gewöhnlichen Klugheit zuwider ist, materiell sogar gegen die Regeln und Grundsätze der Sittlichkeit zu verstoßen scheint, z. B. das Urteil eines Salomon, David, das Gelübde Jephtes (Iudic. 11. 30), die Taten Samsons (Iudic. 16. 29) und Eleazars (1. Macc. 6. 46), der Martertod der hl. Apollonia und Pelagia. Die Gabe des Rates benimmt uns also die Unsicherheit und Ängstlichkeit im Handeln und verleiht uns große Ruhe und Sicherheit (l. c. art. 3).

5) Die Gabe der Stärke (fortitudo) ist eine bleibende Kraft, die der Hl. Geist unserem Willen mitteilt, um die Schwierigkeiten zu überwinden, welche uns von der Vollbringung des Guten abhalten. Sie ist also eine Vervollkommnung der Tugend der Starkmut, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, a) daß bei der Tugend der Starkmut die Angemessenheit, Schönheit des Aktes das Motiv bildet, bei der Gabe

aber die Überzeugung, daß der Hl. Geist uns stärkt, b) daß die Gabe der Stärke uns zu Werken antreibt, die nach den Regeln der Tugend als Verwegenheit, Vermessenheit anzusehen wären (2. 2. q. 139. a. 1). Sie gibt uns nach dem hl. Thomas die Sicherheit, daß wir aller guten Werke Ziel, das ewige Leben erlangen und so allen Gefahren entgehen.

6) Die Gabe der Furcht (timor), die Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät, insbesondere insofern dadurch das Begehrungsvermögen geregelt wird gegen die unordentliche Begierde nach dem Angenehmen. Sie vervollkommnet also den Menschen in den Akten der kindlichen Furcht, während die Akte der knechtlichen Furcht zwar auch vom Hl. Geiste angeregt werden, aber keineswegs die Gabe der Furcht voraussetzen (2. 2. q. 19. a. 9). Von den theologischen Tugenden, besonders von der kindlichen Furcht, unterscheidet sie sich dadurch, daß sie nicht sowohl die Einigung mit Gott anstrebt als vielmehr eine Trennung von gewissen Dingen herbeiführt, welche die Einigung mit Gott hindern, und zwar aus Ehrfurcht vor der göttlichen Erhabenheit (1. 2. q. 68. a. 4. ad 4 et 5; a. 7. ad 1). Sie steht zur Tugend der Mäßigkeit in Beziehung, unterscheidet sich aber von derselben, insofern die Mäßigkeit propter bonum rationis die ungeordnete Lust beherrscht, während es zur Gabe der Furcht gehört, die ungeordnete Lust zu beherrschen aus Ehrfurcht vor Gott, dessen Beleidigung man scheut (1. 2. q. 68. a. 4. ad 1; 2. 2. q. 141. a. 1. ad 3).

7) Die Gabe der Frömmigkeit (pietas, Pietät) gibt uns die Neigung und Fertigkeit, Gott als unseren Vater zu ehren (Rom. 8. 15). Während die Tugend der Gottesverehrung Gott ehrt als höchsten Herrn, als den Ursprung und das Ziel aller Dinge, ehrt ihn die Frömmigkeit als Vater. Und wie die Tugend der Pietät sich nicht bloß auf die Eltern erstreckt, sondern auch auf Gott, die Geschwister, Verwandten, das Vaterland, die Landes- und Stammesangehörigen, so dehnt sich die Gabe der Pietät auf alles aus, was mit Gott irgendwie in Beziehung steht. So gehört jeder Akt der Gerechtigkeit gegen Gott und den Nächsten zu dieser Gabe, insofern wir denselben aus Zuneigung gegen Gott üben (S. Th. 1. 2. q. 68. a. 4. ad 2; 2. 2. q. 121. a. 1. et ad 3). Zu den Akten dieser Gabe gehört also: a) Gott als Vater betrachten, den Umgang mit ihm im Gebet suchen, aus kindlicher Liebe seine Gebote beobachten, kindlich sich in seine Anordnungen schicken, b) die Heiligen lieben und verehren, insofern wir sie ansehen als die verklärten Kinder Gottes, unsere Brüder und Schwestern, c) kindliche Liebe und Ehrfurcht gegen

die Kirche als Gottes Stellvertreterin und unsere Mutter, d) Ehrfurcht vor allen Gegenständen und Übungen der Religion und des Kultus, e) alle Pflichterfüllung gegen die Nebenmenschen, insofern sie als Kinder Gottes und unsere Brüder in Christus angesehen werden (vgl. Meschler, Die Gabe des hl. Pfingstfestes, S. 241 ff.).

8. Die Seligkeiten (beatitudines). Darunter versteht man vorzüglich gute Akte, welche entweder von den Tugenden oder in ausgezeichneter Weise von den Gaben des Hl. Geistes ausgehen und entweder als notwendige Bedingungen oder als ausgezeichnete Verdienste zur ewigen Seligkeit führen. Sie heißen Seligkeiten, einmal weil sie uns vorbereiten und disponieren für die zukünftige Herrlichkeit, und dann weil sie in denjenigen, welche sie in vollkommener Weise üben, ein Anfang der Seligkeit selber sind. Sie verhalten sich zu den Tugenden und Gaben wie die Akte zu ihrem Habitus (S. Th. 1. 2. q. 69; S. Bonav., Breviloqu. p. V. c. 6; Pruner, M.-Th. 3. Aufl. S. 172 ff.)

II. Besonderer Teil.

Die Verwirklichung des christlich-sittlichen Lebens.

Während die allgemeine Moraltheologie das Gemeinsame der sittlichen Handlungen, die allgemeinen Prinzipien und Bedingungen des sittlichen Handelns darstellt, ist es Aufgabe der speziellen Moraltheologie, auf Grund dieser allgemeinen Prinzipien den Begriff des Sittlichguten in seine einzelnen Teile zu zerlegen und die Gestaltung des sittlichen Lebens im einzelnen darzustellen. Dies geschieht, indem sie einmal die Pflichten des sittlichen Lebens entwickelt und dann die Mittel zur Verwirklichung des sittlichen Lebens anfügt. Die kasuistische Methode teilt die spezielle Moraltheologie ein nach den Geboten Gottes und der Kirche, woran sich die Sakramentenlehre schließt. Mit dem hl. Thomas kann man aber die besondere Moraltheologie auch als Tugendlehre auffassen, insofern ja jede Pflicht einer bestimmten Tugend angehört und die Befestigung und Vervollkommnung der Tugenden die unmittelbare Aufgabe des sittlichen Lebens ist. Die Liebe aber ist aller Tugenden Zweck und Ziel, Matth. 21. 37—39; Luc. 10. 27 (s. o. S. 281 ff. n. 260). Die Liebe nun ordnet unser Verhältnis zu Gott, dann zu uns selbst und den Mitmenschen, und so ergibt sich von selber die Einleitung der besonderen Moraltheologie:

I. Buch. Die Tugenden und Pflichten des christlich-sittlichen Lebens.

II. Buch. Die Hilfsmittel des christlichen Lebens.

Tanquerey Vol II p. 355

I. Buch.

Die Tugenden und Pflichten des christlich-sittlichen Lebens.

I. Abschnitt.

Das christliche Leben in seiner Richtung auf Gott.

Religion ist die Hinwendung der vernünftigfreien Kreatur zu Gott. Diese Religion umfaßt den ganzen Menschen mit allen seinen Fähigkeiten und in seiner ganzen Persönlichkeit. Dies geschieht der inneren Seite nach durch Glauben, Hoffnung und Liebe. S. Aug., Enchir. c. 3: Fide, spe, charitate colendum Deum. Dieses innere Leben offenbart sich dann nach außen in den Akten der Gottesverehrung. Seneca, ep. 95: Primus est Dei cultus Deum credere, dein reddere illi maiestatem suam, reddere bonitatem. Darum

I. Abteilung.

Die theologischen Tugenden.

I. Kapitel.

Die theologische Tugend des Glaubens.

§ 44. Begriff und Wesen des Glaubens.

264 1. Glaube (fides, πίστις) wird in der Hl. Schrift in verschiedenem Sinne gebraucht; im Sinne von Glaubenslehre, Apoc. 2. 13; ferner als feste, unerschütterliche Überzeugung, wie sie auf dem Glauben gründet (Rom. 14. 23), als Treue, Standhaftigkeit (Rom. 3. 3), Bezeichnung des durch die Liebe tätigen Glaubens (Hebr. c. 11), als Beweis für den Glauben (Act. 17. 31), als festes Vertrauen auf Gottes Güte und Allmacht (Iac. 1. 6). Hier aber ist uns der Glaube ein Fürwahrhalten auf die göttliche Autorität hin.

Glauben (credere) im allgemeinen heißt mittelbar erkennen, fürwahrhalten auf die Autorität eines anderen hin (im Gegensatz zu videre, opinari, dubitare). Jede Erkenntnis ist nämlich entweder eine unmittelbare oder eine mittelbare; die unmittelbare a) eine sinnliche, die sich vermittels der Sinne vollzieht, b) eine geistige

Intuition, die Erkenntnis der durch sich bekannten obersten Prinzipien.[1] Der Glaube ist nicht mit Klemens von Alexandria (Strom. 2. 6) und Nikolaus von Cusa (Excitat. IX.) ein solches unmittelbares, intuitives Erkennen der religiösen Wahrheit, sondern nur ein mittelbares Erkennen. Die mittelbare Erkenntnis geschieht a) durch Folgerung aus in sich bekannten Prinzipien — Wissen (scire) im engeren Sinne;[2] b) oder sie erfolgt auf die Autorität eines anderen hin ohne Anschauung der Sache, Glauben im eigentlichen Sinne.[3] Der Glaube schließt nach seinem Begriffe ebensosehr jeden Zweifel aus wie das Wissen und hat ebenso Gewißheit wie die mittelbare und unmittelbare Vernunfterkenntnis. Daher die Definition des hl. Thomas, credere sei cogitare cum assensu (2. 2. q. 2. a. 1. c), — cogitare, d. i. intellectus consideratio cum quadam inquisitione, dadurch unterscheidet sich der Glaube vom videre und scire; cum assensu, dadurch unterscheidet er sich vom dubitare, suspicari, opinari.

Je nach der Autorität, welcher man glaubt, unterscheidet man fides humana, wenn man sich stützt auf die Autorität eines Menschen, und fides divina, ein Fürwahrhalten auf die Autorität Gottes hin. Man unterscheidet dann die fides divina wieder als fides habitualis, der mit der Gnade eingegossene Habitus des Glaubens, die übernatürliche Befähigung zu Glaubensakten, und fides actualis, der einzelne Glaubensakt. Der Glaubensakt ist bei Erwachsenen die Bedingung der Rechtfertigung und geht darum dem Glaubenshabitus voraus; bei solchen, die als Unmündige getauft werden, geht der Habitus des Glaubens dem Glaubensakt voraus, verlangt jedoch dann seine Betätigung im Akte mit der entsprechenden Reife der Vernunft.

Der göttliche theologische Glaube ist also eine übernatürliche Tugend, vermöge deren wir unter Anregung und Hilfe der göttlichen Gnade für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, auf die unfehlbare und untrügliche Autorität des offenbarenden Gottes hin.[4] Es läßt sich nun beim Glauben betrachten 1) das obiectum materiale — der

[1] S. Th. 2. 2. q. 1. a. 4: Illa videri dicuntur quae per se ipsa movent intellectum nostrum.

[2] S. Th. 2. 2. q. 1. a. 5: Omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota et per consequens visa; et ideo oportet quaecunque sunt scita, aliquo modo esse visa.

[3] S. Augustinus, De utilitate credendi c. 11. n. 25: Quod intelligimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati.

[4] Conc. Vatic. sess. III. c. 3.

Gegenstand des Glaubens, 2) das obiectum formale — das Glaubensmotiv, ferner das Subjekt des Glaubens, und zwar das nähere Subjekt, jene Potenz, welche Sitz und Träger der Tugend des Glaubens ist und aus welcher der Glaubensakt hervorgeht, und das entferntere Subjekt, die Person, welche eines Glaubensaktes fähig ist.

265 2. Gegenstand des Glaubens. Das adäquate Objekt (Formal- und Materialobjekt) ist das Wort Gottes, verbum Dei, 1. Thess. 2. 13: Cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed (sicut est vere) verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis.

Das primäre Objekt des Glaubens (obi. attributionis) ist Gott selbst, die höchste Wahrheit, das sekundäre die übrigen von Gott geoffenbarten Wahrheiten, diese jedoch nach dem hl. Thomas nur, insoweit sie eine Beziehung auf Gott haben, d. h. insofern durch sie Gott und seine Vollkommenheiten immer besser erkannt und der Mensch zu Gott, seinem Ziele, geführt wird.[1]

Da nun die Kirche die unfehlbare Bewahrerin und Lehrerin der Offenbarungswahrheit ist, so ist die unfehlbare Autorität der Kirche für uns nächste Regel des Glaubens, die uns allseitige Sicherheit über die Offenbarungswahrheiten gibt, und darum ist Gegenstand unseres Glaubens alles, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche uns zu glauben vorstellt. Conc. Vatic. c. 3: Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur. Man unterscheidet deswegen:

1) die fides divina atque catholica, ein Glaube, der sich bezieht auf die von Gott geoffenbarten und von der Kirche zu glauben vorgelegten Wahrheiten. Dieser Glaube muß in allen Gläubigen gemeinsam und gleichmäßig sein, wenn auch die Kenntnis der einzelnen Glaubenswahrheiten mehr oder weniger entwickelt ist. Darunter fällt also: a) was durch das feierliche Urteil der Kirche, d. i. durch die Entscheidungen der allgemeinen Konzilien und der Päpste als Glaubenslehre definiert wurde, b) aber auch alles, was durch das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche gelehrt wird, wie es ausgeübt wird durch die auf dem Erdkreis zerstreute Kirche, d. h. den Papst und die mit ihm in Einheit und Übereinstimmung stehenden Bischöfe.

[1] S. Th. 2. 2. q. 1. a. 1.

2) Fides simpliciter divina, der Glaube, wie er in demjenigen sein muß, dem besondere Offenbarungen von Gott gemacht worden sind, und ebenso in dem, an welchen solche Offenbarungen gerichtet sind, wenn sie nur mit hinreichenden Beweisgründen vorgelegt sind. Reichen diese nicht aus, so kann auch nur eine fides humana gestützt auf die Glaubwürdigkeit der Person vorhanden sein.

3) Fides theologica, der Glaube, wie er in demjenigen sein muß, welcher subjektive Gewißheit hat, daß irgendeine Wahrheit in der Offenbarung oder in einer kirchlichen Glaubensdefinition enthalten sei. Man ist hier zwar verpflichtet, solches zu glauben, darf aber die Anhänger der gegenteiligen Ansicht nicht der Häresie beschuldigen; man würde durch Leugnen einer so erkannten Wahrheit zwar die Sünde der Häresie, nicht aber das kirchliche Verbrechen der Häresie begehen, also auch die kirchliche Zensur nicht inkurrieren (S. Thomas, in Rom. 14. 1. 3).

4) Die Zustimmung a) zu einer veritas, doctrina catholica, d. i. einer Wahrheit, die von der Kirche zwar zur Annahme, nicht aber zum Glauben vorgelegt wird, weil sie im Offenbarungsschatze nicht enthalten ist. Hierher gehören die conclusiones theologicae, mit Offenbarungswahrheiten zusammenhangende philosophische Wahrheiten, die sogen. facta dogmatica, z. B. die Ökumenizität eines Konzils, die Kanonisation der Heiligen, die Verurteilung des Verfassers eines häretischen Buches. Auch hier verlangt die Kirche nicht bloß äußerliche Unterwerfung (silentium obsequiosum), sondern zweifellose, innere Zustimmung, die zwar einen übernatürlichen Charakter trägt, aber doch vom eigentlichen Glaubensakt verschieden ist; die Zustimmung zu einer veritas theologica, einer Lehre der Theologen, die nicht in der Offenbarung enthalten und von der Kirche weder zum Glauben noch zur Annahme vorgelegt wird.

b) die Zustimmung zu einer Äußerung des kirchlichen Lehramts, z. B. in Verwerfung von Lehrsätzen, die nicht auf Unfehlbarkeit Anspruch erhebt. Auch hier ist Unterordnung des eigenen Urteils gefordert. (Syll. Pius X. pr. 8.)

Was insbesondere die Privatoffenbarungen, z. B. einer hl. Brigitta, angeht, so sind sie für die betreffenden Personen verpflichtend, ohne daß hierzu eine Vorlage durch die Kirche wesentlich oder notwendig ist. Ob die zu leistende Zustimmung theologischer Glaube sei, ist strittig. Den Zweck solcher Offenbarungen gibt der hl. Thomas an (S. Th. 2. 2. q. 175. a. 6. ad 3): Singulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiae spiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depro-

mendam, sed ad humanorum actuum directionem. Solche Privatoffenbarungen legt die Kirche aber niemals allen Gläubigen zu glauben vor, und wenn sie dieselben zuweilen approbiert, so erklärt sie damit nur, daß in denselben nichts enthalten ist, was dem Glauben und den Sitten widerstreitet, sondern daß sie im Gegenteile fromm und ohne Aberglauben angenommen werden können. Deshalb ist es keine Sünde gegen den Glauben, von ihnen abzuweichen, und überhaupt keine Sünde, wenn dies nur ohne Verachtung, mit gehöriger Mäßigung, aus vernünftigem Grunde geschieht. (Benedict. XIV., De servorum Dei Beatif. l. XIII. c. ult. n. 15.) Dies ist selbst dann der Fall, wenn das Approbationsdekret weiter geht und sich für die Tatsächlichkeit einer solchen Offenbarung ausspricht. Es handelt sich hier niemals um eine Entscheidung des unfehlbaren kirchlichen Lehramts. Privatoffenbarungen gaben den Anstoß zu kirchlichen Festen und Andachten, z. B. zum Fronleichnamsfeste, zur Herz-Jesu-Andacht. Trotzdem erkennt die Kirche nachapostolischen Offenbarungen niemals einen offiziellen Charakter zu. Wenn sie dadurch irgendwie angeregt wird, so entscheidet für sie die Natur der Sache, abgesehen von der Wahrheit oder Unwahrheit der Offenbarung. Diese Privatoffenbarungen können auch nicht den Anspruch auf allseitige objektive Tatsächlichkeit ihres Inhaltes erheben, was schon daraus hervorgeht, daß sie bei verschiedenen begnadigten Personen sich widersprechen; es kann eben das wirklich Geoffenbarte mit dem schon vorhandenen Vorstellungsinhalte sich mischen und in die Darstellung des Geschauten selbst kann sich der Irrtum einschleichen.

Gegenstand des Glaubens sind alle von Gott geoffenbarten Wahrheiten, und zwar 1) auch solche, welche der Vernunft zugänglich sind, und zwar a) weil sie in der Regel nur wenigen durch die Vernunft bekannt werden (S. Th. 2. 2. q. 2. a. 4; 1. q. 1. a. 1);

Der hl. Thomas gibt drei Gründe an, warum auch solche Wahrheiten geoffenbart werden mußten: damit der Mensch schneller zur Kenntnis der göttlichen Wahrheit gelange; damit die Erkenntnis der Wahrheit allgemeiner sei, weil viele aus geistiger Schwachheit, Trägheit, wegen anderer Beschäftigung in diesen Studien nicht vorwärts kommen; damit wir in diesen Dingen die notwendige Sicherheit erlangen, weil die menschliche Vernunft leicht irrt.

b) ein weiterer Grund ist, weil sie die praeambula fidei sind, insofern die Erkenntnis dieser Wahrheiten die Voraussetzung des Glaubens ist (1. q. 2. a. 2. ad 1), endlich c) weil auch der Glaube an diese Wahrheiten zum ewigen Leben notwendig ist. Hebr. 11. 6: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est.

2) Gegenstand des Glaubens sind dann solche Wahrheiten, die über die Vernunft hinausgehen, d. h. a) welche durch die Vernunft weder gefunden, noch bekannt, b) welche, wenn auch durch die Offenbarung und den Glauben bekannt, durch die Vernunft nicht begriffen werden können,

d. h. Geheimnisse (mysteria) im eigentlichen Sinne. Conc. Vatic. sess. III. c. 4. can. 1. Cf. S. Th. 2. 2. q. 1. a. 5 et 1. 2. q. 67. a. 3. Pius IX. Syll. pr. 9: Omnia indiscriminatim dogmata religionis christianae sunt obiectum naturalis scientiae seu philosophiae.[1]

3. Motiv (obiectum formale) des Glaubens ist die 266
Autorität des sich offenbarenden Gottes, der nicht täuschen noch getäuscht werden kann, oder Gott als prima veritas in cognoscendo et dicendo, oder das verbum Dei, oder das testimonium Dei, sein höchstes Wissen und seine Wahrhaftigkeit (2. 2. q. 1. a. 1. c.; q. 4. a. 6; q. 5 a. 1); es verlangt dies der assensus firmissimus, den nur die veritas prima hervorbringen kann (S. Thomas, Quaest. disp. 14. a. 8. c).

Es wird zwar der Beweis geführt für die Tatsache der Offenbarung; aber diese Beweisführung ist nicht wie beim Wissen die Ursache der Zustimmung, sondern verhält sich zu ihr rein äußerlich als Vorbedingung; also nicht: weil ich eingesehen habe, daß Gott geredet hat, leiste ich den assensus firmissimus; sondern nachdem mir gewiß ist, daß Gott geredet hat, leiste ich den assensus firmissimus, weil Gott als prima veritas es so verdient und fordert. Vatic. sess. III. c. 3. can. 2. de fide. 2. Cor. 10. 5: Omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi, 1. Ioan. 5. 9: Si testimonium hominum accipimus, testimonium Dei maius est, quoniam hoc est testimonium Dei, quod maius est, quoniam testificatus est de filio suo.

In weniger eigentlichem Sinne kann die Autorität der Kirche Motiv des Glaubensaktes genannt werden, insofern durch ihre Autorität Gott selbst zu uns spricht.[2]

Unrichtig ist die Lehre der Semirationalisten (Hermes), Motiv des Glaubens sei nicht die Autorität Gottes, sondern das innere Durchschauen der Wahrheit, die Erkenntnis des inneren Zusammenhangs der Glaubenssätze, wie sie durch das natürliche Licht der Vernunft vermittelt sei. Der Glaube sei darum eine notwendige Überzeugung, herbeigeführt durch zwingende Gründe; wenn diese Notwendigkeit der Zustimmung fehle,

---

[1] Vgl. Heiner, Der Syllabus. S. 56 ff.

[2] S. Aug., Contra epist. fund. c. 5. n. 6: Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. Cf. 1. Thess. 2. 13. Vatic. sess. III. c. 3: Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per filium suum unigenitum Ecclesiam instituit suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci.

bleibe nur ein „Köhlerglaube" übrig, auch wenn vielleicht zufällig der Gegenstand des Glaubens wahr wäre. Auch Kant stellte darum Glauben und Meinen auf eine Linie. So sagt schon von den Manichäern der hl. Augustinus (De util. cred. c. 1. n. 2), daß sie erkennen und dann glauben wollten. Vatic. sess. III. c. 3. et can. 2. de fide: Si quis dixerit fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas propter autoritatem Dei revelantis credatur, A. S.

267 4. Subjekt des Glaubens. Die Semirationalisten ziehen aus den oben erwähnten Aufstellungen zwei Folgerungen: 1) der Glaube sei nicht frei und vom Willen abhängig, sondern notwendig, und 2) die Gnade sei zum Glauben nicht notwendig. Hermes unterscheidet einen Vernunftglauben und einen Herzensglauben. Der Vernunftglaube besteht im notwendigen Konsens, der herbeigeführt wird durch die Argumente für die Wahrheit der christlichen Religion, und in der notwendigen (erzwungenen) Überzeugung von der bewiesenen Wahrheit; der Herzensglaube, der durch die Liebe tätige Glaube, ist frei und besteht in der vollständigen Hingabe an Gott und göttliche Dinge. Da der Vernunftglaube notwendig entsteht, könne nicht einmal die Rede sein von der Notwendigkeit der aktuellen Gnade; ja, dieser Glaube wirke nicht einmal mittelbar das Heil. Es ist dies eine Erneuerung der Lehre der Semipelagianer, die ebenfalls unterschieden zwischen Glauben oder dem Anfang des Glaubens und zwischen den guten Werken oder der Heiligkeit des Lebens und leugneten, daß zum Anfange des Glaubens die Gnade notwendig sei.

Der Glaubensakt ist ein Akt des von Gott durch die Gnade erleuchteten Intellektes, hervorgehend aus dem Befehl des von Gott angeregten Willens (actus intellectus a voluntate imperatus). Darum gehört auch der Glaubenshabitus dem Intellekte an. 1) Der Glaube ist ein Akt des Intellektes; denn das Objekt des Glaubens ist die Wahrheit, welche Gegenstand des Intellektes ist. Vatic. sess. III. c. 3: Plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur.

S. Th. 2. 2. q. 4. a. 2: Credere immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides, quae est principium huius actus, sit in intellectu, sicut in subiecto. Ebenso 3. dist. 23. q. 2. a. 3. sol. 1: Wenn der hl. Thomas sagt: Fides non est virtus intellectualis (l. c. sol. 3. ad 2; cf. ibid. art. 4. sol. 1), so unterscheidet er die virtus secundum quid, welche den Geist tüchtig macht, wie scientia, sapientia, im Gegensatz zur virtus simpliciter, welche den Menschen gut macht, und so muß der Glaube vom Willen bestimmt werden. 1. 2. q. 56. a. 3: Fides dicitur consistere in credentium voluntate, in quantum ex imperio voluntatis intellectus credibilibus assentit; c. Gent. 3. 40: In cognitione fidei principalitatem habet

voluntas. Diese principalitas hat der Wille, weil er den Glaubensakt befiehlt, ihm sein moralisches Sein, seine Verdienstlichkeit und Festigkeit gibt. So gegen die Reformatoren, welche lehren, der Glaube sei nur ein Akt des Willens, nämlich das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit um der Verdienste Jesu willen (fides fiducialis).

2) Der Glaube ist aber auch ein Akt des Willens, weil er aus dem Befehl des Willens hervorgeht, und darum frei und verdienstlich; daher die Tatsache, daß viele gegen die erkannte Wahrheit nicht glauben. Da die Offenbarungswahrheiten nicht evident sind, sondern ein Dunkel in sich enthalten, so wird der Intellekt zur Zustimmung nicht genötigt, sondern es ist notwendig die gläubige Hingabe an Gott (pius credulitatis affectus; Conc. Arausican. can. 5, Denzinger, Enchir. n. 148) und der Gehorsam des Willens gegen den offenbarenden Gott, so daß der Wille mit wirksamem, aber freiem Entschlusse den Intellekt hinneigt, daß er den von Gott geoffenbarten Wahrheiten auf die Autorität des offenbarenden Gottes hin Zustimmung leistet. Der Wille tut dies, insofern ihm der übernatürliche Assensus als ein Gut erscheint.

Vatic. sess. III. c. 3. can. 5. de fide: Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, A. S. So gegen Hermes. S. Th. 2. 2. q. 4. a. 2; Ibid. a. 1. c. et ad 2; 1. 2. q. 56. a. 3. c; 2. 2. q. 6. a. 1. ad 3. 1. 2; q. 17. a. 6. c. Vielleicht gebraucht gerade deswegen das Vatikanum von der Glaubenszustimmung auch den Ausdruck consentire, der in der Schule gewöhnlich die Willenszustimmung bezeichnet, während vom Akte des Intellektes der Ausdruck assensus gebräuchlich ist (1. 2. q. 15. a. 1). Gerade der Wille ist es, der nach Bonaventura die certitudo adhaesionis im Gegensatz zur certitudo speculationis hervorbringt (in 3. dist. 23. a. 1. q. 4). Cf. S. Th. 2. 2. q. 4. ad 2: Qui actus (sc. fidei) est intellectus determinati ad unum a voluntate.

Dieser Akt des Willens ist nicht ein vom Glaubensakt verschiedener Akt, etwa der Gottesverehrung, der Hoffnung oder der Liebe, sondern er gehört zum Glaubensakte und ist vom Akte der Gottesverehrung, Hoffnung und Liebe spezifisch verschieden. Darum schließt der Glaube nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 2. a. 2) einen dreifachen Akt in sich: credere Deum, credere Deo, credere in Deum. Der Glaube ist ein Akt des Intellektes, und so bezeichnet credere Deum das Material-, credere Deo das Formalobjekt des Glaubens; insofern er Akt des Willens ist, erscheint die prima veritas als Ziel und darum credere in Deum.

3) Daraus ergibt sich die Folgerung: Zum Glaubensakte ist die aktuelle Gnade notwendig, welche den Intellekt erleuchtet und den Willen anregt und stärkt. Trid. sess. VI. can. 3: Si quis dixerit, sine

praeveniente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, A. S. Cf. can. 4. Vatic. sess. III. c. 3 und can. 5 de fide: Si quis dixerit, — ad solam fidem vivam, quae per charitatem operatur, gratiam necessariam esse, A. S. (Gegen Hermes.) Die Scotisten gaben mit ihrem Meister Scotus (in 3. sent. dist. 25. n. 11) zu, der Akt des Willens könne beim übernatürlichen Glauben ein natürlicher sein, eine Lehre, die sonst nirgend angenommen ist.

Was das subiectum remotum des Glaubens betrifft oder die Personen, welche glauben können oder Glauben haben, so sind das 1) die Gerechten; denn ohne Glauben ist es nicht möglich, Gott zu gefallen; aber auch die Sünder, weil der Glaube durch die Sünde nicht verloren geht; 2) die Seelen im Fegfeuer, weil sie noch nicht zur beseligenden Anschauung Gottes gelangt sind.

Nicht aber sind Subjekt des Glaubens: 1) die Engel und die Seligen im Himmel, jetzt im Zustande der visio beatifica, wohl aber früher; 2) die Verdammten; wenigstens ist ihr Glaube kein theologischer, es ist ein erzwungener, wie der des Teufels. Iac. 2. 19: Et daemones credunt et contremiscunt; 3) die Ungläubigen und die formellen Häretiker; wohl aber kann der materielle Häretiker den Glaubenshabitus besitzen und auch übernatürliche Glaubensakte erwecken, nur nicht in dem, worin er materiell irrt.

268 · 5. Die Beweggründe der Glaubwürdigkeit, die Glaubensgewißheit. Vom Beweggrund des Glaubens sind zu unterscheiden die Beweggründe der Glaubwürdigkeit. Motiv des Glaubens ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes. Um nun aber auf die Autorität Gottes hin wirklich glauben zu können, müssen wir gewiß sein, daß Gott sich geoffenbart hat. Diese Gewißheit über die Offenbarungstatsache kann eine doppelte sein, eine äußere auf die Autorität anderer hin, z. B. die Autorität der Eltern, des Katecheten, des Seelsorgers, des Bischofs usw., und eine innere, auf strikten Beweis sich gründende, wie sie durch die motiva credibilitatis hergestellt wird. So sind also die motiva credibilitatis, die Gründe der Glaubwürdigkeit die Beweisgründe, welche mit Sicherheit dartun, daß Gott gesprochen hat, oder daß die Wahrheiten, welche die katholische Kirche als göttlich geoffenbarte zu glauben vorlegt, in der Tat von Gott geoffenbart sind.

Die Möglichkeit eines solchen Beweises hat die Kirche behauptet: 1) gegenüber den Protestanten, welche die äußeren Kriterien zum Beweis der Offenbarungstatsache, also Wunder und Weissagungen, entweder ganz verwerfen oder nur als Hilfsmittel des Glaubens zulassen, wenn man den Glauben bereits angenommen hat, und statt dessen nur innere Kriterien aufstellen, die innere Erfahrung, den religiösen Sinn, das Zeugnis des Geistes, die unmittelbare Gewißheit des Glaubens, das Bedürfnis des religiösen Geistes — eine Quelle fortwährender Täuschungen;

2) gegenüber den Traditionalisten: diese lehrten, jene übernatürlichen Tatsachen, Wunder und Weissagungen könnten als Motive der Glaubwürdigkeit nur erkannt werden unter Voraussetzung des Glaubens. Deshalb könne auch aus ihnen die Tatsache der Offenbarung demjenigen, welcher den Glauben noch nicht angenommen hat, nicht bewiesen werden. Der Glaube werde nämlich hervorgebracht durch die Gnade ohne Überzeugung von der Existenz der Offenbarung, welche durch die Beweggründe der Glaubwürdigkeit bewirkt wird. Innoc. pr. 21. Bautain pr. 3 et 6. Pius IX., Encycl. 9. Nov. 1846. Vatic. sess. III. can. 3 de fide: Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata hominis ad fidem moveri debere, A. S.

Das vatikanische Konzil führt (sess. III. cap. 3) verschiedene solcher Argumente an, die besonders in zwei Klassen zerfallen: 1) solche, welche beweisen, daß Gott den Menschen übernatürliche Wahrheiten geoffenbart hat, wie Wunder und Weissagungen, 2) solche, welche beweisen, daß diese Wahrheiten von der katholischen Kirche mit unfehlbarer Autorität bewahrt und gelehrt werden, d. i. die Merkmale der Kirche, die Standhaftigkeit und große Zahl der Märtyrer. In diesem Sinne sagt das Vatikanum: Ecclesia per se ipsa magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile.

Diese Motive der Glaubwürdigkeit sind aufzufassen als Hilfsmittel des Glaubens, durch welche nach der gewöhnlichen Ordnung der Vorsehung die Ungläubigen und Irrgläubigen zum Glauben geführt, die Gläubigen im Glauben bewahrt werden. Gegen Ungläubige finden beim Unterrichte vor allem die Motive der ersten Klasse, gegen Irrgläubige vorzüglich die der zweiten Klasse Verwendung. Es kann aber die göttliche Gnade, wie sie zum übernatürlichen Glauben überhaupt notwendig ist, auch den mangelhaften Kriterienbeweis ergänzen und die Gewißheit der Offenbarungstatsache in uns hervorrufen. Innoc. XI. pr. 19.

Die Glaubensgewißheit ist so groß als die Autorität des offenbarenden Gottes selbst. Conc. Trid. sess. VI. c. 9 et 12; can. 13—16.

Daraus folgt: 1) Der Glaube ist kein bloßes Meinen, wie Abälard lehrt (cf. S. Bern., Tract. de erroribus Abaelardi c. IV. n. 9). 2) Die Glaubensgewißheit übertrifft jede natürliche Gewißheit (1. Ioan. 5. 9). In einem dreifachen Sinne kann eine Gewißheit größer sein als eine andere:

1) inbezug auf den Ausschluß jedes Irrtums; hierin übertrifft die Glaubensgewißheit jede andere Gewißheit, auch die metaphysische, weil ihr Unfehlbarkeit zukommt, und dem widerspricht nicht, daß der Glaube vom freien Willen abhängig ist; denn auch schon bei der natürlichen Gotteserkenntnis, bei sittlichen Wahrheiten ist die Annahme vom Willen abhängig, aber doch gewiß;

2) inbezug auf den Ausschluß jedes Zweifels (indubitabilitas); hierin steht der Glaube manchen natürlichen Wahrheiten nach; denn es gibt natürliche Wahrheiten (z. B. $2 \times 2 = 4$), an denen wir nicht zweifeln können. Dagegen können wir die Glaubenswahrheiten wegen ihres inneren Dunkels bezweifeln, und gerade auf der Möglichkeit des Zweifels ruht zu nicht geringem Teile das Verdienst des Glaubens;

3) inbezug auf die Entschiedenheit und Entschlossenheit der Zustimmung (adhaesio oder inhaesio). Inbezug hierauf hat der Glaube die höchste Gewißheit.[1]

Diese certitudo firmissima (appretiative) besteht darin, daß der Mensch jede andere Lehre, so gewiß sie ihm auch erscheinen mag, verwirft, wenn sie der Offenbarung widerspricht. S. Aug., Conf. l. 7. c. 10. n. 2: Facilius dubitarem vivere me, quam non esse veritatem.

269 6. Die Eigenschaften des Glaubens. Der Glaube muß sein:

1) übernatürlich (supernaturalis), weil er ist initium salutis, fundamentum et radix omnis iustificationis. Trid. sess. VI. c. 8. Damit ist nicht gesagt, daß der formelle Glaubensakt immer der erste übernatürliche gute Akt sei; denn auch die mit der Gnade gewirkten, den Glauben vorbereitenden Akte sind übernatürlich, sie enthalten aber doch schon irgendwie den Glaubensakt in sich. Der Glaube aber wird übernatürlich, wenn er mit Hilfe der Gnade aus frommer Hingabe und Gehorsam gegen Gottes Autorität geleistet wird. Darum

[1] S. Th. 2. 2. q. 4. a. 8; Qu. disp. 14. a. 1. ad 7; 3. dist. 23. q. 2. a. 2. sol. 3: Fides habet maiorem certitudinem quantum ad firmitatem adhaesionis, quamvis in scientia et intellectu sit maior evidentia eorum quibus assentitur.

ist der Glaube nicht übernatürlich, a) wenn die Zustimmung geleistet wird wegen der Glaubwürdigkeit (als conclusio ex principiis), b) wenn man Wahrheiten, die dem menschlichen Geiste zugänglich sind, nur deswegen annimmt, weil man Einsicht in dieselben hat, nicht weil sie geoffenbart sind, das wäre Wissen, nicht Glauben. Innoc. XI. pr. 23: Fides late dicta, ex testimonio creaturarum similive motivo, ad iustificationem sufficit;

2) allgemein (universalis), d. h. er muß sich auf alle von Gott geoffenbarten und von der Kirche vorgelegten Wahrheiten erstrecken. Der Grund liegt darin, daß alle Glaubensartikel von der einen und nämlichen höchsten Autorität ausgehen, und weil der, welcher einen Glaubensartikel leugnet, auch nicht einmal betreffs der übrigen einen theologischen Glauben haben kann; denn indem er einen Glaubensartikel verwirft, verwirft er zugleich auch Gottes Autorität, und so glaubt er auch die übrigen Artikel, die er noch zuläßt, nicht mehr auf Gottes Autorität hin, sondern auf sein eigenes Urteil hin, d. h. er hat bloß eine Meinung oder einen menschlichen Glauben. Das Formalobjekt des Glaubens hört auf, und damit wird der Glaubensakt selbst unmöglich (S. Th. 2. 2. q. 5. a. 3);

3) fest über alles (firma super omnia), wie dies die offenbarende göttliche Autorität verlangt; diese Festigkeit wird bewirkt durch die göttliche Gnade, welche sogar die Mangelhaftigkeit des Kriterienbeweises ersetzen kann. Innoc. XI. pr. 19 (s. o.);

4) wirksam (efficax), d. h. er muß sich in guten Werken offenbaren. Iac. 2. 14 sqq.; Gal. 5. 6; 2. Petr. 1. 10; Rom. 2. 13.

5) standhaft (constans), so daß wir aus keiner Ursache vom Glauben abfallen. Ephes. 4. 14; Marc. 16. 16; Luc. 9. 26; Matth. 10. 33.

Daraus folgt, daß die Ansicht von Hermes falsch ist, der Katholik müsse den einmal angenommenen Glauben in Zweifel ziehen, indem er seine Zustimmung suspendiere, bis er den wissenschaftlichen Beweis für die Glaubwürdigkeit und Wahrheit des Glaubens geführt habe. Vatic. sess. III. c. 3. can. 6. de fide: Si quis dixerit parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici iustam causam habere possint, fidem, quam sub Ecclesiae magisterio iam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, A. S. Denn 1) es hat zwar der Un- und Irrgläubige Grund und Pflicht, über seinen Irrtum nachzuforschen, nicht aber der Katholik ein Recht, unter Suspension der Zustimmung die Wahrheit

in Zweifel zu ziehen, weil er a) durch die Gnade im Glauben befestigt wird, und b) die Motive der Glaubwürdigkeit ihm stets den Beweis für die Offenbarung liefern können; daher auch der Satz, daß niemand ohne seine Schuld vom Glauben abfallen kann. Es kann zwar jemand ohne seine Schuld im Un- oder Irrglauben sich befinden (infidelitas, haeresis materialis), aber der Katholik nicht ohne seine Schuld zum Un- oder Irrglauben abfallen, weil einerseits die katholische Wahrheit hinreichend begründet ist, anderseits jeder die hinreichende Gnade besitzt, um im Glauben ausharren zu können. 2) Schon der Zweifel am Glauben ist ein Aufgeben des Glaubens, weil man damit auch die Autorität des offenbarenden Gottes in Zweifel zieht.

7. Man teilt nun den Glauben ein in:

1) fides explicita (entwickelter Glaube) und implicita (unentwickelter Glaube), explicita, wenn man ein Geheimnis in sich und mit seinen eigenen Begriffen ausgedrückt glaubt, z. B. der Sohn Gottes ist Mensch geworden, implicita, wenn man eine Offenbarungswahrheit glaubt, die nicht in sich oder in ihren eigenen Ausdrücken vorgelegt ist, sondern in einer anderen Wahrheit, in welcher sie enthalten ist, z. B. wer glaubt, was Gott geoffenbart hat und die Kirche zu glauben vorstellt, glaubt auch an die heiligste Dreifaltigkeit;

2) fides formalis und virtualis (auch implicita genannt), je nachdem ausdrücklich ein Glaubensakt erweckt wird oder der Glaube einen anderen Tugendakt begleitet. Der innere Unterschied des formellen und virtuellen Glaubensaktes liegt darin, daß man sich bei ersterem das Motiv des Glaubens, die göttliche Offenbarung, ausdrücklich vorführt, während beim virtuellen Glaubensakt wir uns dieses Motivs nicht bewußt werden, obwohl es tatsächlich wirksam ist;

3) fides formata, perfecta, viva, der durch die Liebe vollendete Glaube im Gegensatz zur fides informis, imperfecta, mortua; die fides formata rechtfertigt den Menschen (cf. Müller, Theol. mor. p. II. § 2 sqq.).

§ 45. Die Notwendigkeit des Glaubens.

270 1. Der habituelle von Gott eingegossene Glaube ist allen necessitate medii zur Seligkeit notwendig. Trid. sess. VI. c. 7. Hebr. 11. 6. Niemand kann selig werden, der nicht durch die heiligmachende Gnade gerechtfertigt ist. Der Glaube aber ist Fundament der Rechtfertigung und wird zugleich mit der heiligmachenden Gnade uns eingegossen; also kann ohne Glaubenshabitus niemand selig werden. Was die Frage angeht, ob der Habitus des Glaubens (und der Hoffnung)

vor der Rechtfertigung schon von Gott eingegossen werde, so spricht sich die größere Anzahl der Theologen für die affirmative Ansicht aus in allen den Fällen, wo der Rechtfertigungsprozeß sich nicht in einem Augenblicke vollzieht. (Scheeben, Dogmatik, Bd. 1. S. 788; Heinrich, Dogmatische Theologie, Bd. 1. S. 665.) Andere meinen, daß der Habitus immer nur mit der heiligmachenden Gnade eingegossen werde nach Trid. sess. VI. de iustif. c. 7 (Rappenhoener, Allgemeine M.-Th. II. Teil. S. 65).

Auch der innere Glaubensakt ist für alle, die sich im Gebrauche der Vernunft befinden, necessitate medii zum Heile notwendig; denn ohne inneren Glaubensakt ist es nicht möglich, gerechtfertigt zu werden, und ebenso ist der Glaube notwendig, um in der empfangenen Rechtfertigung zu verharren.

Rom. 3. 22: Iustitia autem Dei per fidem Iesu Christi in omnes et super omnes, qui credunt in eum. Daher auch Vatic. sess. III. c. 3: Quoniam vero sine fide impossibile est placere Deo et ad filiorum eius consortium pervenire; ideo nemini unquam sine illa contingit iustificatio, nec ullus, nisi in ea perseveraverit usque in finem, aeternam vitam consequetur (Trid. sess. VI. c. 7 et 8; can. 3; S. Th. 2. 2. q. 2. a. 3. c et ad 1).

Daraus ergibt sich: 271

1) Jeder muß necessitate medii die ihm hinreichend vorgelegten Wahrheiten explicite glauben. Ioan. 3. 18: Qui non credit, iam iudicatus est. Marc. 16. 16: Qui crediderit, et baptizatus fuerit, salvus erit: qui vero non crediderit, condemnabitur. Es ist darum schon eine schwere Sünde gegen den Glauben, gegenüber einer neuvorgelegten Glaubenswahrheit, z. B. der unbefleckten Empfängnis Mariens, der päpstlichen Unfehlbarkeit, die innere Zustimmung zurückzuhalten, auch wenn man sie nicht leugnet oder für unwahr hält.

2) Jeder muß necessitate medii, wenigstens implicite, alle Glaubenswahrheiten glauben; denn einesteils ist der Glaube zur Seligkeit notwendig, anderenteils wegen seines Formalprinzips unteilbar. Dagegen besteht keine Pflicht, alle einzelnen Glaubensartikel auch explicite zu glauben, wenn wir dieselben nicht kennen oder wenn sie uns nicht hinreichend vorgelegt sind.

3) Gewisse Glaubenswahrheiten aber sind von allen auch explicite zu glauben necessitate medii, so daß ohne den Glauben an dieselben der Mensch die Rechtfertigung und

damit die Seligkeit nicht erlangen kann. Diejenigen, welche als Unmündige die hl. Taufe, also die Rechtfertigung bereits empfangen haben, müssen die Akte erwecken, sobald sie den Vernunftgebrauch erlangt und die Pflicht des Glaubens erkannt haben. Es könnte aber vorkommen, daß jemand bald nach erlangtem Vernunftgebrauch stirbt und doch selig wird, ohne daß er diese Akte erweckt hat, insofern diese Unterlassung eine schuldlose war. Diese Wahrheiten sind:

a) die Existenz Gottes als des Vergelters des Guten und Bösen; Hebr. 11. 6: Credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit. Innoc. XI. pr. 22: Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris. (S. Th. 2. 2. q. 2. a. 8. ad 1);

b) die Erlösung durch Gott, abgesehen von den Mitteln der Erlösung (S. Th. 2. 2. q. 2. a. 7. c. et ad 3).

Ohne den Glauben an die Existenz Gottes ist überhaupt kein Glaube möglich, und der Glaube an Gott als Vergelter ist notwendig wegen der Hinordnung zum Ziele, und ein Anstreben des Zieles ist nicht möglich, wenn man den Grund nicht kennt, auf welchen allein hin die Möglichkeit beruht, es zu erreichen.

c) Kontrovers ist es, ob jetzt nach der Ankunft Christi auch die Geheimnisse der Inkarnation und der Trinität explicite geglaubt werden müssen necessitate medii. In praxi ist selbst im Notfalle die sententia tutior zu befolgen, d. h. die Kenntnis und der Glaube dieser Geheimnisse ist die Voraussetzung, unter welcher die Sakramente gespendet werden.

Die negative Ansicht, daß Kenntnis und Glaube dieser Wahrheiten zum Heile nicht nötig seien, lehren Dominikus Sotus (in 4. dist. 5. q. un. a. 2. concl. 2), Lugo (Virt. div. fidei disp. 12. n. 91), Suarez (De fide disp. 12. sect. 4. n. 10). Sie gilt als die communior und probabilior. Der Grund dieser Ansicht ist: vor Christus genügte die fides implicita dieser Geheimnisse, also muß sie auch nach Christus genügen; denn Christus hat die absolut notwendigen Mittel zum Heile nicht geändert. Die vollkommene Liebe und Reue rechtfertigen, diese aber sind möglich auch beim Glauben an Gott den Vergelter.

Die affirmative Ansicht, daß der ausdrückliche Glaube an diese Geheimnisse zur Seligkeit (nach der Verbreitung des Evangeliums) notwendig sei, wenn auch vorher die fides implicita an diese Geheimnisse genügte, hält der hl. Alfons (Th. mor. l. 3. n. 2; cf. S. Th. 2. 2. q. 2.

a. 7 et 8)[1] mit anderen für probabilior. Man stützt sich auf Ioan. 17. 3: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Iesum Christum. In gleicher Weise wie der Glaube an den wahren Gott werde auch der Glaube an Jesus Christus als Bedingung des Heiles vorgeschrieben; weil man also explicite an den wahren Gott glauben müsse, müsse man auch explicite an Jesus Christus glauben, d. i. an seine Sendung und Inkarnation, der Glaube an die Inkarnation aber sei nicht möglich ohne Kenntnis der Trinität, also müsse auch diese geglaubt werden. Ebenso beruft man sich auf Ioan. 3. 16, 18; Act. 4. 12; Rom. 3. 22. — Sicher dürfen wir annehmen, daß Gott jedem die Möglichkeit bietet, das zum Heile Notwendige kennen zu lernen und zu glauben. Der hl. Thomas (De veritate qu. 14. a. 11) bemerkt wegen derjenigen, denen die äußere Möglichkeit fehlt, diese Geheimnisse kennen zu lernen: Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter (sc. in silvis vel inter bruta animalia) nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium.[2]

Wenn auch theoretisch die erste, negative Ansicht die richtigere ist, so ist praktisch, mit Rücksicht auf das ewige Heil und die Gültigkeit resp. Frucht der Sakramente, doch stets die sententia tutior zu befolgen und zwar selbst im Notfalle, d. h. vor Spendung der Sakramente ist hier an Unwissende ein Unterricht zu erteilen über die Trinität (d. h. ein Gott in drei Personen, Vater, Sohn und Hl. Geist) und Inkarnation (d. i. die Menschwerdung und die Erlösung durch den Tod Jesu Christi). So auch eine Entscheidung der Congr. S. Officii vom 25. Jan. und 10. Mai 1703, bestätigt durch Benedikt XIV. Solche jedoch, die jedes Unterrichts betreffs dieser Geheimnisse unfähig sind, werden den unmündigen Kindern gleichgeachtet. S. Alf., Th. m. l. 3. n. 2.

272 2. Der innere Glaubensakt ist aber auch durch ein ausdrückliches Gebot vorgeschrieben (notwendig necessitate praecepti), das Gebot aber bezieht sich 1) auf den Gegenstand, d. i. was wir verpflichtet sind zu wissen und zu glauben, 2) auf die Setzung des Aktes selbst, d. i. wann und wie oft wir verpflichtet sind, einen Glaubensakt zu setzen. 1. Ioan. 3. 23: Hoc est mandatum eius, ut credamus in nomine filii eius Iesu Christi. Innoc. XI. pr. 16: Fides non censetur cadere sub praeceptum speciale et secundum se.

[1] Doch lehrten manche diese erweiterte Glaubenspflicht nur für die Christen. S. Bonav. in 3. dist. 25. a. 1. q. 3. c. Auch die zitierte Stelle des hl. Thomas kann so verstanden werden. [2] Über die Möglichkeit für die Heiden, zu einem übernatürlichen Glaubensakte zu kommen, vgl. Schmid, Die außerordentlichen Heilswege. Brixen 1899.

1) Was den Gegenstand des Gebotes angeht, so sind alle diejenigen, welche zum Vernunftgebrauch gelangt sind, unter schwerer Sünde zu kennen und zu glauben verpflichtet einmal jene Wahrheiten, die necessitate medii zum Heile notwendig sind, und dann jene Wahrheiten, die zur Führung eines christlichen Lebens wesentlich beitragen. (Marc. 16. 15, 16; Matth. 28. 20.) Darum muß jeder wissen und glauben wenigstens der Hauptsache nach (saltem quod substantiam): a) das apostolische Glaubensbekenntnis inbezug auf seine wesentlichen Artikel, damit man wisse, wodurch die christliche Religion von den übrigen sich unterscheidet, nicht aber sub gravi inbezug auf alle einzelnen Umstände, z. B. sub Pontio Pilato, et sepultus, descendit ad inferos, tertia die, was bedeutet vivos et mortuos (cf. Lehmkuhl I. 281); b) den Dekalog als die Anleitung zum sittlichen Leben; c) das Gebet des Herrn (Vater unser, das jeder von Zeit zu Zeit sub levi auch beten muß), weil es uns auf die Pflicht und den Gegenstand des Gebetes hinweist, d) die notwendigsten Sakramente: Taufe, Buße und Eucharistie, die übrigen, wenn man sie empfangen will, e) die fünf Gebote der Kirche, f) sub levi auch den englischen Gruß.

Es besteht aber keine Pflicht, wenigstens keine schwere, sie auswendig aufsagen zu können. — Von der Sünde kann ganz entschuldigen die Unfähigkeit, sich über die Dinge zu unterrichten, und die unüberwindliche Unwissenheit. S. Alf., Th. m. l. 3. n. 3; H. A. tr. 4. n. 3. Es versteht sich ferner von selbst, daß von Erwachsenen und Gebildeten an sich eine bessere Erkenntnis der Glaubenswahrheiten gefordert werden muß als von Kindern und Ungebildeten, wenn auch tatsächlich das Verhältnis sehr oft umgekehrt ist. Diese Pflicht, sich über die Glaubenswahrheiten eingehender zu unterrichten, besteht in um so höherem Grade für diejenigen, deren Berufsstellung sie viel in Verkehr mit Ungläubigen bringt oder deren Studium sich mit Wissenschaften beschäftigt, deren Hauptvertreter in der Jetztzeit eine dem christlichen Glauben feindselige Richtung einschlagen. S. Th. 2. 2. q. 2. a. 5.

2) Was die Erweckung des Glaubensaktes angeht, so ist, allgemein gesprochen, jeder verpflichtet, häufig Glaubensakte zu erwecken, weil er nur so imstande ist, aus dem Glauben, d. i. christlich zu leben, den Glauben zu bewahren, den Versuchungen zu widerstehen. Rom. 1. 17: Iustus autem ex fide vivit. 1. Cor. 16. 13: Vigilate, state in fide. 1. Petr. 5. 9: Cui resistite fortes in fide. Darum sind verworfen die Sätze Alex. VII. A. pr. 1: Homo nullo unquam vitae suae tempore tenetur elicere actum fidei, spei et charitatis ex vi praeceptorum divinorum ad eas virtutes pertinentium. Innoc. XI. pr. 17: Satis est actum fidei semel in

vita elicere; pr. 65: Sufficit illa mysteria semel credidisse; cf. pr. 64.

Im einzelnen verpflichtet das Gebot, einen Glaubensakt zu erwecken,

a) per se:

α) nach erlangtem Vernunftgebrauch zum Beginne des christlichen Lebens, wenn man hinreichend unterrichtet ist und auf die Verpflichtung achtet. Würde man hier den Glaubensakt längere Zeit verschieben, so würde man sündigen;[1]

β) wenn einem erwachsenen Ungläubigen die Glaubenswahrheit hinreichend vorgelegt ist; denn es besteht die Pflicht, der sich offenbarenden Autorität Gottes sich zu beugen und sein Leben auf Gott hinzuordnen;

γ) wenn den Gläubigen ein neuer Glaubensartikel vorgelegt wird;

δ) öfters im Leben, soweit es nötig ist, um Gott gläubig zu umfassen und ein christliches Leben zu führen. Nach einigen ist dies jährlich, nach anderen monatlich einmal Vorschrift;

ε) (nach einigen) in der Todesgefahr, um die Seele aufs innigste mit Gott zu vereinigen. Es läßt sich aber dies als schwer verpflichtendes Gebot nicht erweisen, wenn es auch gewiß keine vorzüglicheren Akte gibt, zu deren Erweckung man den Sterbenden anleiten oder die man ihm vorbeten kann, als die Akte der drei göttlichen Tugenden in Verbindung mit der vollkommenen Reue;

b) per accidens verpflichtet das Gebot:

α) nach einem Fall in Häresie oder Glaubensverleugnung;

β) wenn ein Gebot zu erfüllen ist, das Glauben erfordert, z. B. Empfang der hl. Sakramente; es genügt aber hier ein virtueller Glaubensakt und ist zum Empfange der Sakramente nicht eine ausdrückliche Erweckung der drei göttlichen Tugenden nach bestimmter Formel notwendig; doch fordert die Übernatürlichkeit der Reue beim Bußsakramente insofern einen formellen Glaubensakt, als zur Übernatürlichkeit des Motivs die Zustimmung zu einer Wahrheit als einer aus dem Glauben bekannten gehört. Es ist aber auch hier zu bemerken, daß die Erweckung der drei göttlichen Tugenden, besonders mit Beziehung auf das zu empfangende Sakrament die beste Vorbereitung ist;

[1] Christian Pesch, Theol. Zeitfragen I. S. 23: Solange das Kind an der rein menschlichen Autorität haften bleibt und lediglich das Vorgesagte nachzusagen vermag, ist es nicht fähig, einen Akt göttlichen Glaubens zu erwecken. Erst wenn seine Vernunft hinlänglich entwickelt ist, um Dasein, Wesen und Inhalt des göttlichen Zeugnisses mit Gewißheit zu erkennen, kann von einem Glaubensakt und der Verpflichtung zu demselben die Rede sein.

γ) bei schweren Versuchungen, besonders gegen den Glauben, die nicht anders zu überwinden sind. Sehr oft ist es besser, eine solche Versuchung gegen den Glauben zu verachten, als einen Glaubensakt zu erwecken. Es kommt hier vor allem darauf an, worin diese Versuchungen ihren Ursprung haben. Haben sie ihren Grund im Lesen oder auch Studium irreligiöser Schriften, Umgang mit solchen Menschen, Besuchen eines irreligiösen Unterrichts, in Unsittlichkeit, dann sind diese Versuchungen gefährlich und einmal durch Entfernung der Ursache, wenn möglich, dann durch Pflege eines frommen, religiösen Lebens, durch guten Empfang der hl. Sakramente zu überwinden. Haben aber die Versuchungen ihren Grund nur in gewisser Ängstlichkeit, Erregbarkeit, krankhaftem Nervenzustande, bei sonst christlichem Leben, so ist es das beste, sie einfach zu verachten. Niemals aber soll man zur Zeit der Versuchung nach den Widerlegungsgründen forschen.

Aus dem Gesagten ergibt sich: Diejenigen, welche die Glaubenswahrheiten kennen und christlich leben, brauchen sich nicht zu ängstigen, ob sie dem Gebote des Glaubens genügt haben; sie genügen durch virtuelle Glaubensakte (per usum fidei. Ballerini, Th. m. T. II. p. 21), z. B. wenn sie das Kreuzzeichen machen, andächtig beten, der hl. Messe beiwohnen oder andere religiöse Übungen verrichten. Doch sind die Gläubigen anzuhalten, oft auch ausdrückliche Glaubensakte zu erwecken, zumal in unserer Zeit, wo in Wort und Schrift der Irrtum verbreitet und Gefahr für den Glauben herbeigeführt wird. Benedikt XIV. „Etsi minime" 1742 bestimmt: Post missam die festo celebratam, statim ante aram provoluti (sc. parochi), clara et intelligibili voce, dictos virtutum (sc. theologicarum) actus eliciant et praeire populo verba ab ipsis praelata devote reddituro satagant; hoc enim puncto fideles sensim illos memoriae mandabunt, et assuescent nedum festis, sed aliis etiam diebus in pia exercitatione versari.

273 3. Behandlung unwissender Pönitenten. 1) Weder erlaubt, noch gültig kann derjenige absolviert werden, welcher nicht weiß und glaubt, daß Gott existiert, ein Vergelter des Guten und Bösen und Erlöser der Menschen ist; denn wer dasjenige, was necessitate medii zum Heile zu wissen und zu glauben notwendig ist, nicht weiß, ist der Rechtfertigung, also auch der Absolution unfähig. Die Spendung der Taufe wäre zwar gültig, aber ohne Gnadenwirkung und unerlaubt.

2) Sicher nicht erlaubt außer dem Notfalle und nur mit zweifelhafter Gültigkeit kann absolviert werden, wer die Geheimnisse der Trinität und Inkarnation nicht kennt, wenn auch aus unverschuldeter Unwissenheit, weil sie probabiliter auch necessitate medii zu glauben sind. Ist

die Unkenntnis eine verschuldete und bewußte, so ist die Absolution sicher auch ungültig. Innoc. XI. pr. 64: Absolutionis capax est homo, quantumvis laboret ignorantia mysteriorum fidei, et etiamsi per negligentiam etiam culpabilem, nesciat mysterium sanctissimae Trinitatis et Incarnationis Domini nostri Iesu Christi.

Auch derjenige dürfte nicht vom Beichtvater absolviert werden, welcher probabilius glaubte, ein ausdrückliches Wissen und Glauben dieser Geheimnisse sei nicht necessitate medii zum Heile notwendig; denn wo es sich um die Gültigkeit eines Sakramentes handelt, ist die tutior zu befolgen. S. Alf., H. A. tr. 4. n. 3. Der Beichtvater hat darum die Pflicht, diejenigen, welche er in diesen Geheimnissen unwissend findet, vor der Absolution zu unterrichten, und zwar soll er solche regelmäßig nicht fortschicken, sondern sie sofort kurz unterrichten mit ihnen die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und Reue erwecken und sie verpflichten, sich später besser zu unterrichten. S. Alf. Prasc. Conf. 2. n. 22.

Da aber die Beichte desjenigen, welcher unverschuldeterweise diese Geheimnisse nicht kennt, probabilius gültig ist, so kann man ihn auch nicht strenge verpflichten, die Beichte zu wiederholen (cf. Gury-Ballerini I. 196b; Rafael p. 240).

3) Betreffs desjenigen, welcher nicht weiß, was necessitate praecepti zu glauben ist, d. h. was jeder Christ wissen muß, ist zu unterscheiden:

a) ist die Unkenntnis eine unverschuldete, dann kann er absolviert werden, wenn er auf die Mahnung des Beichtvaters hin verspricht, das Notwendige zu erlernen;

b) ist die Unkenntnis eine verschuldete, so kann er absolviert werden, wenn er seine Nachlässigkeit bereut und bekennt und ernstlich verspricht, in Zukunft sich die notwendigen Kenntnisse zu verschaffen. Sonst könnte er nicht absolviert werden, da er freiwillig in schuldbarer Unwissenheit verharren würde und demnach zum Empfange der Absolution nicht disponiert wäre.

4) Ist ein so unwissender Pönitent in Todesgefahr und bezieht sich die Unwissenheit

a) auf Dinge, deren gläubige Kenntnis necessitate medii zum Heile notwendig ist, so muß der Beichtvater ihm beibringen, was er von Gott, dem ewigen Leben, der ewigen Vergeltung, der Dreifaltigkeit, der Menschwerdung, dem Leiden und Tode Christi wissen muß. Und zwar genügt es, wenn der Beichtvater diese Geheimnisse in Frageform ihm vorlegt (glaubst du usw.) und den Pönitenten so den Glauben erwecken läßt. Elbel (Th. m. de fide n. 43) macht aber darauf

aufmerksam, daß man auch das Motiv des Glaubens dem Betreffenden vorlegen müsse. Also müßte man den Betreffenden am Schlusse noch beifügen lassen: Dieses alles glaube ich, weil Gott, die unfehlbare Wahrheit, es geoffenbart hat. Dann bemühe sich der Beichtvater, mit dem Pönitenten einen Akt der Reue und des Vorsatzes zu erwecken, um ihn zur Absolution zu disponieren;

b) bezieht sich die Unwissenheit auf Dinge, die necessitate praecepti zu wissen und zu glauben notwendig sind, so bemühe sich der Beichtvater nicht, diese ihm jetzt beizubringen, soweit dies nicht zum gültigen und fruchtreichen Empfange der Sakramente notwendig ist, sondern beschränke sich darauf, mit ihm die Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Reue zu erwecken. Der Sterbende kann gültig absolviert werden, wenn er seine bisherige Nachlässigkeit bereut und den Willen zeigt, für den Fall der Wiedergenesung das Nötige lernen.

Man darf das unter 2) bis 4) Gesagte nicht als bloßen Schulkasus betrachten; es könnte ein solcher Fall, wie bei ganz Unwissenden, so noch viel eher bei Gebildeten vorkommen, die ihr ganzes Leben lang der Religion vollständig entfremdet waren, ohne Gebet, Gottesdienst, Sakramente lebten, oder auch bei solchen, die konfessionslos oder religionslos erzogen worden sind oder auch von akatholischen Religionsdienern, welche die Gottheit Christi, Inkarnation, Trinität leugnen, wenn sie vielleicht auch noch das Sakrament der Taufe empfangen haben. — Dann aber kann der Fall sehr leicht praktisch werden bei Kindern, die zum Sterben kommen, ehe sie einen hinreichenden Unterricht empfangen haben. Sie sind kurz über die genannten Geheimnisse zu unterrichten, ebenso über das zum Empfange der Buße, letzten Ölung und event. auch der Eucharistie Notwendige, und dann sind ihnen die Sakramente zu spenden.

274 4. Die Pflicht des Glaubensbekenntnisses oder die Notwendigkeit des äußeren Glaubensaktes. Auch das Glaubensbekenntnis ist Pflicht, einmal weil gerade das Bekenntnis des Glaubens ein Band ist für die Gemeinschaft der Gläubigen (vinculum fidei), dann weil das äußere Bekenntnis ein Akt der Gottesverehrung und der pflichtmäßigen Teilnahme am Gottesdienste ist; ferner kann die Tugend der Wahrhaftigkeit, die Pflicht, Ärgernis usw. zu verhüten, das äußere Bekenntnis fordern.

Die Pflicht des Glaubensbekenntnisses nun, 1) inwiefern sie negativ ist, verbietet, den Glauben irgendwie zu verleugnen; die Glaubensverleugnung ist a) eine direkte, wenn man absichtlich und bewußt den wahren Glauben verleugnet oder einen falschen bekennt; sie ist immer schwere Sünde, insofern sie eine Verachtung Gottes, eine Geringschätzung des Glaubensgutes, Lüge in Sachen der Religion und Ärgernis in sich

schließt; b) sie ist eine indirekte, wenn zwar die Absicht fehlt, den Glauben zu verleugnen, aber eine Handlung gesetzt wird, welche die Mitmenschen als Glaubensverleugnung ansehen können oder voraussichtlich ansehen. Sie ist an sich ebenfalls unerlaubt; nur kann es wichtige Gründe geben, aus welchen man den Irrtum der Mitmenschen betreffs einer solchen Handlung zulassen kann.

2) Insofern das Gebot affirmativ ist, verlangt es, den Glauben 275
äußerlich zu bekennen, so oft es die Ehre Gottes und der Nutzen des Nebenmenschen erfordert. Darum ist das Bekenntnis des Glaubens notwendig, wenn sonst die Achtung vor Gott und der Religion gemindert würde, Verachtung der Religion, Ärgernis, Abfall anderer folgen würde, oder auch wenn sonst Gott eine große Ehre, dem Nächsten ein großer Nutzen entzogen würde, also z. B. gegenüber den Angriffen anderer, zum Unterricht, zur Bestärkung der gläubigen Zuhörer. Darum wird ein Geistlicher selten zu Angriffen auf den Glauben schweigen dürfen, die in seiner Gegenwart geschehen. S. Alf., l. 3. n. 11; S. Th. 2. 2. q. 3. a. 1. a. 3. a. 2, wo der hl. Thomas sich darauf beruft, daß das Gebot des Glaubensbekenntnisses ein affirmatives sei und als solches nicht unter allen Umständen verpflichte. Matth. 10. 32, 33; Luc. 9. 26; Rom. 10. 10: Corde enim creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem.

Nach dem oben Gesagten regelt sich die Pflicht des Glaubensbekennt- 276
nisses nach folgenden praktischen Grundsätzen:

1) Es ist niemals erlaubt, einen falschen Glauben auch nur äußerlich zu bekennen; dagegen ist es manchmal erlaubt, ja Pflicht, den wahren Glauben geheimzuhalten. Das erste heißt wenigstens äußerlich den Glauben verleugnen, und das ist immer schlecht. Daher wurden zu Zeiten der Verfolgung die libellatici verurteilt, welche sich Sicherheitsschreiben verschafften des Inhalts, sie hätten den Götzen geopfert, obwohl sie dies nicht getan hatten. Anderseits aber verpflichtet das Gebot des Glaubensbekenntnisses als affirmatives nicht unter allen Umständen, und es kann unter Umständen die Geheimhaltung des Glaubens erlaubt, ja Pflicht sein, wo es gilt, einen großen Vorteil für Religion und Kirche zu erreichen, eine große Gefahr von der Religion und Kirche oder auch von uns selbst abzuwenden. Matth. 7. 6: Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte culcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos. S. Alf. l. 3. n. 14.

2) Auf Befragen hat der Katholik die Pflicht, seinen Glauben zu bekennen, so oft die Frage selbst in odium religionis, aus Haß gegen die Religion, gestellt wird, d. h. so oft die Verweigerung einer Antwort oder Ausflüchte einer Glaubensverleugnung gleichkommen oder es sonst den Anschein gewänne, als ob er sich seines Glaubens schäme oder unbeständig in demselben sei. Dies gilt besonders vor der öffentlichen Obrigkeit, wenn sie in Sachen des Glaubens betreffs des Glaubens fragt, Innoc. XI. pr. 18: Si a potestate publica quis interrogetur, fidem ingenue confiteri ut Deo et fidei gloriosum consulo: tacere ut peccaminosum per se non damno. Wenn aber die Frage nicht aus Gehässigkeit gegen die Religion gestellt wird, besonders Privatpersonen gegenüber, darf man den Glauben zwar niemals verleugnen, kann ihn aber verbergen, indem man die Antwort verweigert, dem anderen bedeutet, daß er danach nichts zu fragen habe usw. Dies könnte selbst bei einer von der Obrigkeit gestellten Frage der Fall sein, z. B. wenn ein Angeklagter vor Gericht unter den übrigen Personalien auch nach seiner Religion gefragt würde; hier wäre die Verweigerung der Antwort an sich noch keine Glaubensverleugnung (S. Alf. l. 3. n. 13).

3) Es kann aus wichtiger Ursache erlaubt sein, sich durch Geld von einer Untersuchung wegen Glaubenssachen loszukaufen (S. Alf. ibid.).

4) An sich sündigt nicht gegen den Glauben, wer aus Furcht vor schweren Nachteilen (die aber praktisch nicht mehr leicht vorkommen) am Freitage Fleisch ißt, wohl aber, wer es aus bloßer Scheu oder wegen leichter Spottreden täte. Dagegen würde sich einer schweren Sünde schuldig machen, wer es auch aus Todesfurcht essen würde, wenn er dazu angehalten wird aus Haß gegen die katholische Kirche. Ebenso, meint Lehmkuhl (I. n. 295), dürfe nicht Fleisch essen, wer einmal als Katholik erkannt sei, auch wenn er schwerere Vexationen zu befürchten hätte; denn diese seien in odium religionis. Ja, wenn man Dispens oder andere Gründe habe, könne man des Ärgernisses wegen verpflichtet sein, sie anzugeben. Doch ist diese Auffassung wohl etwas zu strenge, außer etwa wo die Häretiker die Meinung hätten, daß man aus Scheu vor ihnen die Abstinenz nicht beobachte; und Ärgernis muß man sowohl den Katholiken als den Häretikern gegenüber vermeiden.

5) Schwer sündigt, wer innerlich zwar an der wahren Religion festhält, aber äußerlich die Kniee vor einem Götzenbilde beugt, Weihrauch streut oder andere Kulthandlungen einer falschen Religion vornimmt.

6) Es ist unerlaubt, Kleider, Abzeichen der Ungläubigen zu tragen, welche keinen anderen Zweck haben, als die falsche Religion zu bekennen; solche Kleider, Abzeichen, welche eine religiöse Sekte von anderen einfach unterscheiden, darf man ebenfalls nicht tragen, außer aus einer sehr wichtigen Ursache, wenn diese Zeichen nur von der Obrigkeit eingesetzt sind, um die Ungläubigen zu kennzeichnen, wie z. B. früher in Rom der gelbe Hut der Juden; c. 15: „In nonnullis" tit. 6 de Iudaeis l. 5. So hat die S. C. Off. 1530 erklärt, man dürfe nicht die Kleider türkischer Priester tragen. Dagegen darf man Kleider, Abzeichen tragen, die der Gegend eigentümlich sind, also nur eine Gegend von der anderen unterscheiden, auch wenn sie zufällig nur von Ungläubigen getragen werden, weil sonst keine Katholiken dort einheimisch sind. (Andere unterscheiden einfach, ob die Person bekannt und darum das Tragen solcher Zeichen, Kleider als Zeichen des Abfalls angesehen werden könne oder nicht. In letzterem Falle sei es aus wichtiger Ursache erlaubt, sie zu tragen; Ballerini II, 32. 33.) Ebenso wenn die Obrigkeit den Katholiken befehlen würde, gewisse Abzeichen zu tragen, so wäre man dazu an sich nicht verpflichtet, weil hier die Verpflichtung des Bekenntnisses erst dann drängt, wenn eine Untersuchung und ein Gericht über den Glauben angestellt wird oder Ärgernis, Verachtung der Religion usw. folgen würde.

7) Zur Zeit der Verfolgung ist es dem Christen erlaubt, manchmal geboten, zu fliehen oder sich zu verbergen; geboten, wenn es für das öffentliche Wohl erforderlich ist, sein Leben zu erhalten, oder wenn man fürchtet, im Glauben zu wanken. In der Flucht liegt an sich nicht ein Verbergen, sondern eine Offenbarung des Glaubens. So haben Christus selbst und die Apostel sich den Verfolgern entzogen; Matth. 2. 13; Luc. 4. 30; Ioan. 8. 59; 10. 39, 40; 11. 53, 54; 2. Cor. 11. 32, 33; Act. c. 12; Christus hat auch den Seinigen die Flucht nahegelegt; Matth. 10. 23: Cum autem persequentur vos in civitate ista, fugite in aliam. Dagegen ist der Seelsorger, Bischof, Pfarrer ex iustitia gehalten zu bleiben, wenn seine Gegenwart notwendig ist, um für das Heil der Gläubigen zu sorgen. Er ist aber nicht verpflichtet zu bleiben, wenn die Erhaltung seines Lebens zum geistlichen Wohle der Gläubigen notwendig ist und er durch einen anderen hinreichend für seine Herde sorgen kann. Umgekehrt kann es aber auch für einen, der nicht Seelsorger ist, geboten sein, nicht zu fliehen, wenn seine Gegenwart anderen notwendig ist, damit sie im Glauben nicht wanken. Ioan. 10. 11—13.

§ 46. Die Sünden gegen den Glauben. Die Ungläubigkeit.

277 1. Bei den sittlichen Tugenden gilt der Grundsatz „In medio virtus", weil sie sich auf ein geschaffenes Objekt beziehen, welches begrenzt ist, so daß per excessum und per defectum gefehlt werden kann, und gerade im Maßhalten besteht die Tugend. Bei den theologischen Tugenden aber, deren Objekt und Motiv unmittelbar Gott selber ist, kann eigentlich per excessum nicht gefehlt werden, weil ihr Gegenstand und ihr Motiv unendlich ist und deshalb der Mensch nie so an Gott glauben, so auf Gott hoffen, so Gott lieben kann, wie er sollte (S. Th. 1. 2. q. 64. a. 4). Deshalb sind diese Tugenden einer unbegrenzten Steigerung fähig. Nur per accidens oder quoad modum kann gegen die theologischen Tugenden auch durch Übermaß gefehlt werden, insofern man in ihr sekundäres Objekt Dinge einbeziehen möchte, die nicht einbezogen werden sollen. So kann auch gegen den Glauben per excessum gefehlt werden durch Leichtgläubigkeit (temera credulitas im Gegensatz zum pius credulitatis affectus), wenn jemand aus Leichtsinn Dinge als zum Glauben und zur Religion gehörig für wahr hält, welche nicht dazu gehören, z. B. wenn man leichtfertigerweise sehr verdächtige, zweifelhafte Privatoffenbarungen glaubt oder ohne hinreichende Begründung durch Wissenschaft und Autorität neue Wahrheiten im Offenbarungsinhalt entdecken will. Daß bezüglich solcher Dinge ein theologischer Glaube nicht möglich ist, haben wir oben bereits gesehen S. August., De util. cred. c. 11. n. 25: Credere autem tunc est culpandum, cum vel de Deo indignum aliquid creditur vel de homine facile creditur. 1. Thess. 5. 21: Omnia probate; quod bonum est, tenete; 1. Ioan. 4. 1: Carissimi, nolite omni spiritui credere; sed probate spiritus, si ex Deo sint; quoniam multi pseudoprophetae in mundum exierunt. Die Leichtgläubigkeit ist an sich peccatum mortale ex genere suo toto wegen der Einheit und Unteilbarkeit der Glaubenswahrheit, konkret aber gewöhnlich wegen Mangels an Einsicht, Unüberlegtheit nur läßliche Sünde.

Per defectum wird gegen den Glauben gefehlt durch die Ungläubigkeit (infidelitas). Sie kann sein 1) negativa (materialis, pure negativa. S. Th. 2. 2. q. 10. a. 1) bei demjenigen, welchem niemals oder nicht hinreichend die christliche Religion verkündigt worden ist; 2) contraria s. formalis, die schuldbare Ungläubigkeit oder

der Mangel des Glaubens bei dem, welcher entweder a) die Glaubenswahrheit nicht kennen lernen will (privativa) oder b) die erkannte Glaubenswahrheit zurückweist (positiva).

Die vorzüglichsten Unterarten der Ungläubigkeit sind: das Heidentum (Paganismus), das Judentum, die Häresie, je nachdem die Ungläubigkeit dem Glauben schlechtweg oder dem christlichen oder dem katholischen Glauben widerstrebt (S. Th. 2. 2. q. 10. a. 5). Auf die Häresie ist auch die Apostasie (apostasia perfidiae), d. i. der gänzliche Abfall vom Glauben, als Sünde gegen den Glauben (im Gegensatz zur apostasia religionis, Bruch der Ordensgelübde, und apostasia ordinis, Versuch des Priesters, eine Ehe einzugehen, als Sünden gegen die Gottesverehrung) zurückzuführen. Nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 12. a. 1. ad 3), Suarez, Lugo u. a. gegen andere ist die Apostasie nicht spezifisch von der Häresie verschieden, sondern nur ein erschwerender Umstand derselben, weil wegen der Unteilbarkeit des Glaubens auch die Häresie den Verlust des gesamten Glaubens in sich schließt. Der Apostasie aber macht sich schuldig nicht nur, wer formell zum Heidentum, Judentum, Mohammedanismus abfällt, sondern auch wer solchen Systemen über religiöse Dinge huldigt, welche mit der christlichen Wahrheit nicht verträglich sind, als Rationalismus, Naturalismus, Pantheismus, Materialismus, Pessimismus, Modernismus usw. Häresie ist auch der Liberalismus, insofern er die volle Unabhängigkeit des Staates von der Kirche lehrt oder einzelne Offenbarungswahrheiten leugnet.

Von der Häresie ist begrifflich zu unterscheiden das Schisma, welches wesentlich in der hartnäckigen Verweigerung des dem Oberhaupte der Kirche gebührenden Gehorsams besteht, sei es durch die Trennung vom Apostolischen Stuhle überhaupt oder durch die Lossagung vom Gehorsam gegen den jeweiligen Inhaber des Apostolischen Stuhles, und durch Gründung einer neuen kirchlichen Gemeinschaft vollendet wird. Die Häresie widerstreitet an sich dem Glauben, das Schisma der Liebe. Weil aber jeder, welcher den Glauben nicht hat, auch die Liebe verliert und außer der kirchlichen Gemeinschaft steht, darum ist jeder Häretiker auch Schismatiker, nicht aber umgekehrt. Doch führt auch das Schisma oft zur Häresie, besonders zu Häresien betreffs der Kirche und des Apostolischen Stuhles, einmal wegen des engen Zusammenhanges von Liebe und Glauben, dann wegen der Trennung vom unfehlbaren Lehramte und wegen des Bestrebens, die Trennung zu rechtfertigen. S. Hieronymus in epist. ad Tit. 3. 10: Nullum schisma non sibi aliquam confingit

haeresim, ut recte ab Ecclesia recessisse videatur. S. Th. 2. 2. q. 39. a. 1. c. et ad 3.

1. Satz. Die materielle, negative Ungläubigkeit ist, weil auf unüberwindlicher Unwissenheit beruhend, keine Sünde. Gegen Baius pr. 68: Infidelitas pure negativa in his, quibus Christus non est praedicatus, peccatum est. Nach S. Th. 2. 2. q. 10. a. 1 hat diese Ungläubigkeit nicht den Begriff der Sünde, sondern der Strafe, weil eine solche Unwissenheit in göttlichen Dingen aus der Sünde des ersten Menschen sich ableitet. Wer in diesem Sinne ungläubig ist, kann zwar nicht selig werden und wird verdammt, aber nicht wegen des Unglaubens, sondern wegen seiner anderen Sünden, die ohne Glauben nicht nachgelassen werden können. Ioan. 15. 22. — Dabei ist aber zu beachten, daß diejenigen Ungläubigen, welche mit der göttlichen Gnade das Naturgesetz erfüllen und nach der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit verlangen, gewiß zum übernatürlichen Glauben und zur Begierdetaufe gelangen.

2. Satz. Die private Ungläubigkeit ist betreffs ihrer Schuld nach dem größeren oder geringeren Grade der Leichtfertigkeit und Nachlässigkeit in Erforschung der Wahrheit zu beurteilen. Die Verpflichtung nachzuforschen setzt aber gewichtige Gründe oder ernste Bedenken betreffs der Prüfung des bisher festgehaltenen Irrtums und der Erforschung der Wahrheit voraus. Denn wo diese Gründe oder Bedenken nur schwach sind, kann von einer schweren Sünde nicht die Rede sein, auch wo es sich um das so wichtige Heilsgeschäft handelt.

3. Satz. Der positive Unglaube ist schwere Sünde und zwar ex genere suo toto; denn er schließt eine Verachtung der göttlichen Wahrheit und Autorität in sich. Nach S. Th. 2. 2. q. 10. a. 3 ist der Unglaube materiell die schwerste unter allen Sünden, weil man nicht einmal eine wahre Kenntnis von Gott hat und damit eigentlich ohne Kenntnis von Gott ist, weil, was man für Gott hält, Gott nicht ist. Was die verschiedenen Arten der Ungläubigkeit angeht, so steht materiell, inbezug auf den Inhalt der religiösen Erkenntnis, das Heidentum tiefer als das Judentum, dieses tiefer als die Häresie; formell aber, d. i. inbezug auf das Widerstreben gegen die Wahrheit, ist die Häresie schuldbarer als das Judentum, dieses schuldbarer als das Heidentum. 2. Petr. 2. 21: Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam post agnitionem retrorsum converti ab eo quod illis traditum est sancto mandato.

2. Verhalten gegenüber dem Juden- und Heidentum. 278

1) Es ist unerlaubt, Heiden und Juden zur Annahme des Glaubens zu zwingen, auch wenn er hinreichend vorgelegt ist, weil der Glaube Tat des freien Willens ist. Darum ist auch der Offensivkrieg zur Verbreitung des Glaubens unerlaubt. Dagegen können Ungläubige mit Gewalt verhindert werden, den Glauben anzugreifen durch Lästerung, Verführung, offene Verfolgung, und in diesem Sinne als Defensivkrieg ist auch der Glaubenskrieg erlaubt (S. Th. 2. 2. q. 10. a. 8). Gleiches gilt, wenn sie den Missionaren ihr Land verschließen, ihre Untertanen nicht christlich werden lassen.

2) Die verschiedenen Riten der Ungläubigen dürfen von christlichen Fürsten niemals approbiert oder unterstützt werden, z. B. dadurch, daß man ihnen einen Tempel, eine Synagoge baut; ebenso erscheint es als eine Apostasie der Regierung vom Glauben, allen Sekten, Kulten, Religionen gleiche Rechte einzuräumen. Doch kann ihnen aus wichtigen Gründen zuweilen Duldung zugestanden werden, wo es das öffentliche Interesse fordert, wenn sie nicht der natürlichen Religion entgegen sind. Leichter kann den Juden Duldung zugestanden werden, weil wir an ihnen ein testimonium ab hostibus (S. Th. 2. 2. q. 10. a. 11) haben.

3) Die communicatio in sacris mit den Ungläubigen ist untersagt, d. h. Gemeinschaft zu pflegen in den Dingen, die zur Religion gehören, d. i. in Lehre und Kulthandlung; denn das hieße wenigstens äußerlich den Unglauben bekennen. 2. Cor. 6. 15: Quae pars fideli cum infideli? In weltlichen und bürgerlichen Dingen dagegen ist der Verkehr mit ihnen erlaubt, wenn nur keine Gefahr für Glauben und Sitte droht.

– Was speziell den Verkehr mit den Juden angeht, so hat das kanonische Recht zur Wahrung der Würde der christlichen Religion und zur Vermeidung der Gefahr des Abfalles folgendes verordnet: 1) Christen und Juden sollen nicht zusammenwohnen, 2) Christen sollen nicht an jüdischen Mahlzeiten teilnehmen, 3) ihre ungesäuerten Brote nicht essen, 4) kein gemeinsames Bad mit ihnen benutzen, 5) nicht in Dienst bei ihnen treten, 6) sie nicht als Ärzte beiziehen, 7) christliche Ammen sollen jüdische Kinder nicht in Pflege übernehmen weder in ihrem eigenen noch im jüdischen Hause, 8) Juden sollen keine obrigkeitlichen Ämter erhalten. C. 13: „Nullus eorum". C. 28. q. 1; cf. c. 14: „Omnes deinceps"; c. 5: „Iudaei" tit. 6. de Iudaeis l. 5; c. 8: „Ad haec"; ibid. c. 13: „Eti Iudaeos"; c. 18; „Ex speciali". Pius IV. Constit. „Cum omnes" und S. C. Inqu. 15. Mart. 1612. Jedoch hat die Gewohnheit hier in vielen Dingen Änderung geschaffen, und wo die Gefahr des Ärgernisses, des Abfalles,

oder, was besonders für christliche Dienstboten in Betracht kommt, die Verführung zur Unkeuschheit ausgeschlossen ist, ist es keine schwere Sünde, mit den Juden auch in diesen Dingen Gemeinschaft zu haben, und oft gar keine Sünde, wo ein wichtiger Grund oder die Gewohnheit besteht. Doch bleiben die meisten dieser früheren Verbote als Lebensregeln für die Christen immer noch von großer praktischer Bedeutung, z. B. daß man nicht ohne Not jüdische Ärzte gebrauchen, Juden nicht zu öffentlichen Ämtern in der Gemeinde oder im Staate befördern soll. Eine Reihe neuerer Bestimmungen der Päpste s. Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze § 102 n. 2, welcher mit anderen das Verbot, bei Juden Dienst zu nehmen, als noch geltend ansieht.[1] Keine Sünde ist es, aus bloßer Neugierde, ohne Ärgernis und Gefahr für sein Seelenheil, ihre Synagogen zu besuchen. Was den Antisemitismus unserer Tage angeht, so ist er gewiß Sünde, insofern er im Haß gegen die Juden wegen ihrer Religion oder Nationalität besteht. Er ist erlaubt, insofern er die Verteidigung der christlichen Religion gegen die Angriffe auf die christlichen Lehren und Gebräuche oder die Abwehr betrügerischer Ausbeutung zum Zwecke hat. Zu beachten ist, was Weiß, Apologie III. B. S. 685 sagt: „Es ist ganz gerechtfertigt, gegen die Verjudung der Gesellschaft zu eifern. Das beste, das einzige Mittel dagegen aber ist die Rückkehr der Gesellschaft selber zur Praxis des Christentums."

§ 47. Die Häresie.

279 1. Die Häresie (haeresis formalis) ist ein freiwilliger, hartnäckig festgehaltener Irrtum im Glauben bei dem, welcher den Glauben angenommen hat (error intellectus voluntarius et pertinax contra fidem in eo qui fidem suscepit).[2]

Zur formellen Häresie gehört also:

1) von seiten des Subjektes die Taufe oder wenigstens die Annahme des Glaubens; der Häretiker muß also getauft oder wenigstens Katechumene sein, also nicht ein Heide oder Jude; den kirchlichen Strafen verfallen aber selbst die Katechumenen nicht, weil sie noch nicht Glieder der Kirche sind;

2) von seiten des Intellekts ein Irrtum im Glauben, d. i. ein Irrtum, welcher sich gegen ein formelles oder materielles Dogma richtet, also nicht ein Irrtum gegenüber einer theologischen Meinung oder sonst

[1] Vgl. Reuter-Müllendorf, Der Beichtvater, 5. A. S. 228.

[2] Das griechische αἵρεσις von αἱρέομαι wählen bedeutet ursprünglich Wahl, die gewählte Lebensrichtung, die religiöse oder politische Parteirichtung, die Partei, Schule, Lehrmeinung; in der alten Kirche: eine Sekte, welche sich von der allgemeinen Kirche und dem Glauben derselben trennte und nach Willkür einzelne christliche Wahrheiten verwarf.

einer veritas catholica (s. o. S. 295), wenn auch im letzteren Falle der Betreffende sich schwer gegen die kirchliche Autorität versündigt. Aber auch eine Glaubensverleugnung, wobei man innerlich am Glauben festhält, oder eine Erklärung gegen den Glauben aus Leichtsinn oder aus Bosheit ist zwar schwere Sünde gegen den Glauben, aber keine Häresie; die Häresie kann aber in Leugnung eines Glaubenssatzes (error negativus) oder in der Annahme eines irrigen Satzes (error positivus) bestehen;

3) von seiten des Willens die Hartnäckigkeit (pertinacia), die darin besteht, daß jemand sein Privaturteil dem Urteil der Kirche nicht unterwerfen will, obwohl er überzeugt ist, daß sein Urteil im Widerspruche stehe mit dem Urteile der Kirche. Diese Hartnäckigkeit schließt also nicht ein längeres Beharren, sondern nur den überlegten Widerspruch in sich.[1] Ein einfacher Irrtum im Glauben ohne diese Hartnäckigkeit ist materielle Häresie (haeresis materialis) c. 29 et 31. C. XXIV. q. 2.

Aus der Definition folgt weiter:

1) Formeller Häretiker ist nicht, wer bloß einfach sein Urteil zurückhält,[2] sondern wer positiv an einem Glaubenssatze zweifelt, den er von der Kirche definiert weiß; denn dieser stellt sein Privaturteil über das Urteil der Kirche und hat bereits einen Irrtum im Glauben, indem er für ungewiß hält, was unumstößliche Wahrheit ist. Dubius in fide infidelis est. c. 1. De haeretic. Wenn ein Katholik in einer Versuchung gegen den Glauben schwankt zwischen Zustimmung und Ablehnung, ohne daß er überlegt die Zustimmung suspendiert, sündigt er nur läßlich, weil er der Versuchung nachlässig widersteht.

2) Niemand ist formeller Häretiker, solange er bereit ist, sein Urteil dem Urteil der Kirche zu unterwerfen, oder nicht weiß, daß die Kirche das Gegenteil lehrt, auch wenn er sein Urteil aus schwer sündhafter Unwissenheit (ignorantia culpabili et crassa) festhält. Nach Lugo, Alfons (l. 7. n. 301) entschuldigt auch die absichtlich unterhaltene Unwissenheit (ignorantia affectata) von der formellen Häresie, wenn man an der Wahrheit seiner Auffassung zweifelt und sich absichtlich von den

[1] Busenb. bei S. Alfons l. 3. n. 19: Pertinaciter errare non est hic acriter et mordicus suum errorem tenere aut tueri: sed est eum retinere, postquam contrarium est sufficienter propositum, sive quando scit, contrarium teneri ab universali Christi in terris ecclesia, cui suum iudicium praefert, sive id fiat ex vana gloria, sive libidine contradicendi aliave causa.

[2] Praktisch kann aber doch leicht Häresie vorhanden sein, wenn das Urteil hinzukommt, die Glaubenswahrheiten seien ungewiß.

Motiven der Wahrheit abwendet, aber so gesinnt ist, daß man der Wahrheit nicht zu widerstehen wagen würde, wenn man sie erkennte. Dagegen begründet die ignorantia affectata formelle Häresie, wenn der Betreffende so gesinnt ist, daß er seine Ansicht auch festhalten würde, wenn er das Gegenteil für wahr erkennen würde.

Häretiker ist, wer fälschlicherweise glaubt, es sei etwas definiert, und sich nicht unterwerfen will, oder wer nicht weiß, was oder ob die Kirche in einer Sache etwas definiert habe, aber sich dem Urteile der Kirche nicht unterwerfen will; denn er leugnet damit die unfehlbare Autorität der Kirche. Nicht aber wäre an sich formeller Häretiker oder Ungläubiger, wer auch aus schuldbarem Irrtum glaubte, die Kirche habe keine Autorität in Glaubenssachen, eine Offenbarung Gottes sei unmöglich, weil damit immer noch die Bereitwilligkeit bestehen kann, falls Gott durch die Kirche spräche oder falls eine Offenbarung möglich wäre, sich zu unterwerfen.

3) Daraus ergibt sich, inwieweit die Angehörigen einer akatholischen, christlichen Sekte als formelle Häretiker zu bezeichnen sind:

a) Diejenigen, welche in einer solchen Sekte geboren und gültig getauft sind, haben die eingegossene Tugend des Glaubens und gehören zur katholischen Kirche.

b) Wenn sie an der Wahrheit ihres Bekenntnisses ernstlich zweifeln und aus Nachlässigkeit oder Leidenschaft nicht weiter nachforschen wollen oder den Geist von den Motiven der Wahrheit abwenden, befinden sie sich zwar in schwer sündhaftem Irrtum, sind aber nicht formelle Häretiker.

c) Sie werden formelle Häretiker, wenn sie die den Irrtümern der Sekte entgegenstehende Wahrheit (oder die katholische Kirche als wahre) erkennen und nicht annehmen oder, während sie die Untersuchung unterlassen oder sich von den Motiven der Wahrheit abwenden, so gesinnt sind, daß sie auch trotz der erkannten Wahrheit in ihrem Irrtum verharren würden. So werden sehr viele Akatholiken zwar in schwer verschuldetem Irrtum, aber nicht so leicht in formeller Häresie sich befinden. In foro externo wird bei Erwachsenen im allgemeinen formelle Häresie präsumiert, da der kirchliche Richter nicht über die innere Gesinnung urteilen kann; für den Beichtvater jedoch ist es der kirchlichen Strafen und noch viel mehr der Sünde wegen von großer Wichtigkeit, zu wissen, ob der Betreffende formeller Häretiker war oder nicht, besonders, wo es sich um weniger gebildete Leute aus dem Volke handelt. Deswegen ist ein solcher zu fragen, ob er die Verpflichtung erkannt habe, nach der Wahrheit zu forschen, dies aber vernachlässigt habe, ob er bereit gewesen sei, die Wahrheit anzunehmen, wenn er sie erkenne.

Die Häresie ist, wie schon oben bemerkt, die schwerste Sünde, in

der Regel verbunden mit Unbußfertigkeit; besonders bei einem Priester, der ja kraft seines Amtes verpflichtet ist, die Wahrheit zu verkündigen.

Die Häresie kann nun sein 1) eine innere, die im Geiste des Menschen verborgen ist, und 2) eine äußere, die sich durch Wort und Tat nach außen kundgibt und zwar entweder a) eine geheime (occulta), die niemand oder nur wenigen bekannt ist, b) öffentliche (publica), die mehreren Personen bekannt ist.

Kontrovers ist, ob der Häretiker schon durch die innere Häresie aufhört, ein Mitglied der Kirche zu sein (Suarez, De fide disp. 97. s. 1. n. 23 sqq.), oder nur dann, wenn er die Häresie äußerlich kundgibt (Bellarmin, Controv. 3. c. 10).[1]

2. Kirchliche Strafen über die Häresie. 280

Die vorzüglichste Strafe ist die dem Papste besonders vorbehaltene, ipso facto eintretende Exkommunikation (excommunicatio latae sententiae Romano Pontifici speciali modo reservata). Pius IX. Const. „Apostolicae Sedis" 12. Oct. 1869. art. 1: Omnes a Christiana fide apostatas et omnes ac singulos haereticos, quocumque nomine censeantur et cuiuscumque sectae existant, eisque credentes eorumque receptores, fautores ac generaliter quoslibet eorum defensores.[2] Damit die Exkommunikation aber eintrete, ist notwendig:

1) daß Apostasie und Häresie formell sind;

2) daß die Häresie äußerlich geoffenbart sei durch Zeichen, welche an sich oder wegen der besonderen Umstände die Häresie kundgeben, wenn sie auch nicht notorisch geworden ist (haeresis externa, licet occulta). Es tritt also die Exkommunikation schon ein, wenn jemand für sich ganz allein, in Gegenwart keines anderen Menschen sie geoffenbart hat, z. B. indem er einen Brief schrieb, Worte aussprach, welche die Häresie enthalten;

3) daß die die Häresie offenbarende Handlung moralisch zurechenbar und schwer sündhaft sei, also nicht, wenn sie geoffenbart wurde im Schlaf, im Rausche, oder wenn jemand die innere Häresie offenbart, um sie zu beichten, um sich Rats zu erholen;

[1] Vgl. die Schlußformel der Bulle „Ineffabilis" Pius' IX. vom 8. Dez. 1854 über die unbefleckte Empfängnis.

[2] Vgl. art. 1, der dem Papste einfach reservierten Exkommunikationen, worunter auch die Sätze des Syllabus Pius X. und der Encyklika „Pascendi" fallen. Pius X. „Motu proprio" 21. Nov. 1907.

4) daß der Häreker sie offenbare in der Absicht, sie zu bekennen. S. Alf. l. 7. n. 300 sqq.

Der Exkommunikation verfallen aber 1) die Apostaten, die ganz vom christlichen Glauben abfallen, gleichviel ob sie sich zu einer bestimmten Religion, Heidentum, Judentum, Mohammedanismus bekennen oder sich als konfessionslos, religionslos bekennen, ebenso auch alle, die dem Spiritismus, Rationalismus, Modernismus usw. huldigen. Auch die Freimaurerei ist sehr oft mit Apostasie verbunden;

2) die formellen Häretiker, welche die innere Häresie durch ein äußeres Wort oder eine andere, schwer sündhafte Handlung behaupten oder bekennen, mögen sie nun ein oder mehrere Dogmen leugnen, die Häresie öffentlich oder privat oder ganz geheim, mündlich oder schriftlich oder in anderen äußeren Zeichen offenbaren, mag es geschehen disputierend, verteidigend, lehrend oder auch einfach behauptend, mögen sie nun zu einer bestimmten Sekte gehören oder nicht. Exkommuniziert sind auch diejenigen, die positiv und überlegt Glaubenszweifel hegen und sie aussprechen.

3) Credentes, diejenigen, welche implicite ihre Zustimmung zur Häresie eines anderen geben, z. B. wer sagt: Ich halte die Lehre Luthers, Calvins, der Altkatholiken für wahr, auch wenn er im einzelnen die Lehre derselben gar nicht kennt (S. Alf. l. 7. n. 306; Laymann l. 2. Tr. 1. c. 14; Comment. Patavinus). Auch sie sind eigentlich formelle Häretiker; denn wie es ein Akt des Glaubens ist, wenn jemand sagt: Ich glaube, was die Kirche lehrt, so ist es Abfall vom Glauben zu sagen: Ich glaube, was Luther lehrt. Die Hartnäckigkeit liegt darin, daß man die Lehre für wahr hält, obwohl man weiß, daß sie von der Kirche verurteilt ist. Avancini versteht darunter auch diejenigen, welche die Irrlehren der Häresie annehmen, ohne der Sekte beizutreten, welche andere unter dem Begriffe „haeretici" einschließen.

4) Receptores, d. i. nach S. Alf. l. 7. n. 306. 6 diejenigen, welche einen Häretiker gastlich aufnehmen oder verbergen, wenn auch nur ein einziges Mal, so daß er nicht vom kirchlichen Richter in Untersuchung genommen, ergriffen, gestraft werden kann; aber nicht, wer den Häretikern nur aus dem Motiv der Freundschaft, Blutsverwandtschaft Hilfe leistet, ohne die Häresie fördern zu wollen, also z. B. Eltern, Söhne, Brüder des Häretikers.

5) Fautores, welche in irgendeiner Weise die Häresie begünstigen,

sei es negativ (per omissionem), wenn jemand schuldbarerweise es unterläßt, gegen einen Häretiker vorzugehen und ihn zu strafen, obwohl er kann und kraft seines Amtes dazu verpflichtet ist, oder positiv (per commissionem), wer die Häresie irgendwie begünstigt durch Lob oder irgendwelche Hilfeleistung, daß die Häretiker straflos bleiben, ihre Lehre ungehinderter verbreiten, ihre häretischen Versammlungen und Kulthandlungen vornehmen, überhaupt üben können, was sich auf Erhaltung und Förderung der Häresie bezieht.

6) Defensores, welche entweder den Irrtum der Häretiker verteidigen, auch wenn sie innerlich ihm nicht zustimmen, oder die Person des Häretikers schützen, daß er nicht wegen Häresie ergriffen oder gestraft werden kann, mag die Verteidigung geschehen durch List oder Gewalt, Wort oder Schrift.

Wenn die Handlungen der receptores, fautores, defensores keinen Erfolg hatten, ist probabilius die Zensur nicht inkurriert. Damit die credentes, receptores, fautores, defensores die Zensur inkurrieren, ist nicht erforderlich, daß die Apostaten oder Häretiker als solche namentlich erklärt oder notorisch sind; es genügt die einfache Gewißheit, daß es Häretiker sind.

Aus dieser Darstellung aber ist klar, daß die Zensur den weitesten Umfang hat und daß es keinerlei formelle Mitgliedschaft, Anhängerschaft, Unterstützung, Hilfeleistung, Mitwirkung gibt, welche nicht der Exkommunikation verfallen wäre. Lehrreich ist in dieser Beziehung die Instruktion des Generalvikars von Rom an die dortigen Pfarrer, erlassen mit Zustimmung Leos XIII. (12. Juli 1878 bei Lehmkuhl I, 658), wonach als exkommuniziert bezeichnet werden: 1) alle, welche sich in eine Sekte aufnehmen lassen, auch wenn sie derselben nicht anhängen wollen, 2) alle, welche Funktionen oder Predigten der Akatholiken beiwohnen, in der Absicht, ihnen anzuhängen, wenn sie die Überzeugung ihrer Richtigkeit gewinnen, 3) welche andere zum Schaden ihrer Seele verleiten, solche Predigten zu hören, 4) welche Einladungen zu Konferenzen von Akatholiken oder die dabei zu besprechenden Themata drucken. Die Genannten fallen unter den Begriff entweder der credentes oder der fautores. Hierher gehört wohl auch die Entscheidung der S. C. Inquis. 29. Aug. 1888, daß auch jetzt noch alle Katholiken, welche von einem minister acatholicus sich trauen lassen, der Absolution von den Zensuren bedürfen (wahrscheinlich wegen Begünstigung der Häresie), ganz abgesehen davon, ob akatholische Kindererziehung zugestanden wurde oder nicht;[1] umsomehr, wenn sie zugestanden wurde; denn da liegt offenbare Begünstigung der Häresie vor.

[1] Nach der Instruktion des hl. Offiziums an die hannoverischen Bischöfe vom 17. Febr. 1864 liegt darin quaedam implicita haeresi adhaesio ac proinde

Die Exkommunikation ist, wie schon erwähnt, dem Papste in besonderer Weise reserviert, mag sie nun notorisch sein oder nicht. Doch hat der Bischof durch die Quinquennalfakultäten auch die Vollmacht, von der Häresie zu absolvieren. Aber auch abgesehen davon kann der Bischof als apostolischer Delegat von der Häresie dann absolvieren, wenn der Fall notorisch und vor sein Forum gebracht ist. Der Schuldige kann ihn aber auch selber vor das bischöfliche Gericht bringen.

Weitere Strafen für die Häresie sind:

1) Irregularität, welche auch auf die Söhne übergeht, wenn die Mutter, auf die Enkel, wenn der Vater häretisch war, wenn nicht die Eltern sich bekehrt haben oder wenigstens haben bekehren wollen (c. 18. C. I. q. 1; c. 21. C. I. q. 7). Die Irregularität gilt auch in Deutschland (S. R. et U. Inquis. 5. Dec. 1890);

2) Unfähigkeit zur Erlangung eines kirchlichen Benefiziums oder Amtes mit der nämlichen Ausdehnung (c. 2. 15. in 6. l. 5. t. 2);

3) Verlust der erlangten Benefizien, der jedoch erst eintritt post sententiam saltem criminis declaratoriam;

4) Verlust der geistlichen Jurisdiktion;

5) Beraubung des christlichen Begräbnisses.

281 3. Verhalten gegen Häretiker:

1) Eine katholische Regierung muß in ihrem Gebiete, wo die katholische Religion Staatsreligion ist, den öffentlichen Kult einwandernder Sekten in jeder tunlichen Weise hindern und zwar a) wegen des Ärgernisses und der Gefahr für den Glauben der katholischen Untertanen, b) wegen des großen Nutzens, der für den Staat selbst in der Einheit des religiösen Bekenntnisses liegt. Kann das Entstehen neuer Sekten nicht gehindert werden, so dürfen sie zur Vermeidung größerer Übel geduldet werden, und wo es die Umstände fordern, kann den verschiedenen Konfessionen auch „bürgerliche Parität" zugestanden werden. Umsomehr dürfen die Katholiken die vollste Parität annehmen und fordern, wenn sie einer protestantischen Regierung und Volksmehrheit gegenüberstehen. (Cathrein, M.-Ph. 3. Aufl. II. 557.) Dogmatische Toleranz fordern

illicita omnino cum haereticis in divinis communicatio. — Daß beim Zugeständnis protestantischer Kindererziehung allein die Zensur eintrete, wird bestritten, weil die Dekrete davon nichts sagen, ist aber sicher anzunehmen. Solche, welche vor dem minister acatholicus ihre Ehe schließen und akatholische Kindererziehung zugestanden haben oder sie tatsächlich so erziehen, sind, wenn sie unversöhnt und ohne Zeichen der Buße sterben, des christlichen Begräbnisses zu berauben. S. C. Off. 8. Mai 1907.

heißt das Recht der Wahrheit verkennen, dem Irrtum gleiches Recht einräumen, wie der Wahrheit. Bürgerliche Toleranz und Liebe gewährt der Katholik auch dem Andersgläubigen.

S. Th. 2. 2. q. 10. a. 11. Pius IX. Syllab. pr. 77: Aetate nostra non amplius expedit, religionem catholicam haberi tamquam unicam status religionem, ceteris quibuscunque cultibus exclusis; pr. 78: Hinc laudabiliter in quibusdam catholici nominis regionibus lege cautum est, ut hominibus illuc immigrantibus liceat publicum proprii cuiusque cultus exercitium habere; pr. 79: Enimvero falsum est, civilem cuiusvis cultus libertatem itemque plenam potestatem omnibus tributam quaslibet opiniones cogitationesque palam publiceque manifestandi conducere ad populorum mores animosque fidelium facilius corrumpendos ac indifferentismi pestem propagandam, vgl. Heiner, Syllabus S. 344 ff. Daraus ergibt sich aber auch die prinzipielle Verwerfung der „Trennung von Kirche und Staat" pr. 55. (Heiner, a. a. O. S. 259 ff.)

2) Die communicatio in sacris mit den Häretikern ist den Katholiken nicht erlaubt; in weltlichen und bürgerlichen Dingen jedoch können sie mit Häretikern Gemeinschaft haben, wenn nur keine Gefahr des Abfalles besteht und die Häretiker nicht namentlich exkommuniziert und darum zu meiden sind. Man kann unterscheiden communicatio activa, die Teilnahme an der häretischen Kulthandlung und passiva, die Zulassung der Häretiker zur katholischen Kulthandlung. Darum ist es

a) den Katholiken in der Regel nicht erlaubt, den Predigten, Taufen, Ehen der Häretiker beizuwohnen. Wenn ein Fürst bei Strafe allen befiehlt, die Predigten der Häretiker zu hören, so darf man ihm nicht folgen. Paul V. an die Engländer: Non licet vobis haec facere sine detrimento cultus ac vestrae salutis („Magno animi moerore": 22. Sept. 1606). Der Grund ist, weil der Akt als Bezeugung der Häresie befohlen ist, also die Teilnahme selbst eine Unterwerfung unter ein solches Gesetz ausspricht. Absolut unerlaubt aber ist es, persönlich oder durch Stellvertreter Patenstelle zu vertreten bei einer Taufe, welche durch einen akatholischen Religionsdiener an Kinder von Häretikern gespendet wird (Congr. S. Off. 10. Mai 1770) oder als Zeuge bei einer protestantischen Eheschließung zu fungieren. Ebenso ist es unerlaubt, bei häretischem Gottesdienste am gemeinsamen Gesang oder Gebet sich zu beteiligen, auch wenn die einzelnen Gebete oder Lieder gar nichts Häretisches enthalten. (Anders, wenn man privatim mit einem Häretiker ein richtiges Gebet betet.) Doch ist es, abgesehen von etwaigem Ärgernis oder einer Gefahr für den Glauben, nicht unerlaubt, aus bloßer Neugierde ohne Teilnahme am Gottesdienste die Kirchen der Häretiker zu besuchen, wo nicht ein besonderes Verbot besteht (Congr. S. Off. 14. Ian. 1818); ebenso ist es keine communicatio in sacris und erlaubt, abgesehen von besonderen Umständen, anstandshalber ihre Leichenbegängnisse zu begleiten, an einem Hochzeitsmahle teilzunehmen, ja selbst

einer religiösen Feier beizuwohnen, sofern die Anwesenheit bloß als ziviler Akt sowohl vom Teilnehmenden als von den übrigen aufgefaßt wird. Dagegen darf nach Congr. S. Off. 26. Aug. 1885 der katholische Geistliche die Leiche eines Häretikers nicht amtlich zu Grabe geleiten, auch wenn die Häretiker dort keinen eigenen Religionsdiener haben. Es ist aber nicht jede communicatio in sacris immer so unerlaubt, daß sie nicht wenigstens aus sehr wichtigen Gründen toleriert werden könnte. Nuntius Rom. 1895, p. 137 sqq. Wenn katholische Soldaten oder Gefangene gezwungen werden, dem akatholischen Gottesdienste beizuwohnen, so können sie das, wenn und weil es nicht in odium fidei, sondern der Ordnung halber geschieht, sind aber zu ermahnen, daß sie an ihrem Glauben keinen Schaden leiden.

b) An sich sind unerlaubt die gemischten Ehen zwischen Katholiken und Akatholiken tum ob flagitiosam in rebus divinis communionem, tum ob impendens catholico coniugi perversionis periculum pravamque sobolis institutionem. Gregor XVI. 22. Mai 1841. Doch gestattet die Kirche aus wichtigen Gründen, um größere Übel zu verhindern, solche Ehen, wenn jede Gefahr für den katholischen Eheteil beseitigt und die katholische Kindererziehung gesichert ist und der katholische Eheteil verspricht, den akatholischen für die katholische Religion gewinnen zu wollen. Daher ist es eine schwere Sünde, wenn ein Katholik ohne Dispens mit einem Akatholiken eine Ehe eingeht.

c) Ob ein Katholik von einem Häretiker oder Schismatiker sich ein Sakrament spenden lassen dürfe, davon bei der Lehre von den Sakramenten; ebenso ob und unter welchen Bedingungen ein katholischer Priester Kinder von Häretikern oder Ungläubigen taufen darf.

d) Wenn beim Gottesdienste von Schismatikern das allerheiligste Sakrament ausgesetzt oder vorübergetragen wird, so soll ein etwa anwesender Katholik zwar eine anständige und ehrerbietige Haltung bewahren, aber nicht jene Ehrenbezeugungen vornehmen, wie sie die Schismatiker üben, um einerseits dem Sakramente die gebührende Verehrung zu erzeigen, anderseits die Nichtteilnahme am Gottesdienste zu beweisen. Ähnliches gilt bei zufälliger Anwesenheit im Gottesdienste von Häretikern, die noch das Priestertum haben, wie z. B. bei den Altkatholiken. Einschlägig ist hier die Instruktion des Conc. Smyrn. a. 1869 (Coll. Laac. t. VI. p. 568): Si catholicus iter faciens casu incidat in Sacerdotem acatholicum SS. Eucharistiae Sacramentum ad infirmos publice deferentem, declaramus licere illi SS. Sacramentum adorare. Animadvertimus tamen hoc dumtaxat permitti occasione qua catholicus non possit evitare delationem sacramenti: ac propterea praecipimus, ne catholicus in praefato casu Sacerdotem SS. Eucharistiam deferentem prosequatur nec ingrediatur ecclesiam acatholicorum.

e) Häretiker und Schismatiker können erlaubterweise den hl. Funktionen der Katholiken, umsomehr den Predigten anwohnen, und die Katholiken sie dazu einladen, weil die Kirche wünscht, daß sie die wahre Lehre und den wahren Kultus kennen lernen. Sie dürfen aber nicht auf dem

Chore bei liturgischen Funktionen singen, wohl aber könnte abgesehen von Ärgernis das Orgelspiel geduldet werden. Eine Entscheidung des S. C. Off. 24. Ian. 1906 hat aber das Singen schismatischer Mädchen mit den katholischen in einem Pensionat (Bulgarien) toleriert. — An sich sind sie von den Devotionalien und Sakramentalien ausgeschlossen (Instr. S. Off. 8. Iun. 1859); doch können sie leichter zur privaten Teilnahme an den Sakramentalien zugelassen werden, wenn nur die Gefahr des Indifferentismus, ein Mißbrauch und Aberglaube ausgeschlossen ist; denn auch dies kann ein Mittel ihrer Bekehrung werden.

f) Häretiker können, wo die äußeren Verhältnisse einmal so geordnet sind, auf katholischem Friedhofe begraben werden, soweit es sich nicht um einen namentlich erklärten Häretiker handelt; ebenso kann der Gebrauch der Glocken zugelassen werden, wenn sonst den Katholiken schwere Nachteile drohten. — Der Simultangebrauch von Kirchen ist gestattet, solange die Verhältnisse nicht geändert werden können, nicht jedoch mit den Altkatholiken (Pius IX. Encycl. 11. Mart. 1873).

g) Es ist nicht erlaubt, Dienst bei akatholischen Herrschaften zu nehmen oder im Dienste zu verbleiben, wenn offenbar schwere Gefahr für den Glauben des Dienstboten besteht; das gleiche gilt, wenn der Dienstbote regelmäßig an der Erfüllung der Kirchengebote, besonders am Besuche des Gottesdienstes gehindert wird. Anders, wenn dies nur hier und da geschieht. Darum müßte ein Dienstbote, der regelmäßig den Gottesdienst nicht besuchen kann, möglichst bald sich eine andere Stelle suchen. Praktisch ist bei einem Dienste bei häretischer Herrschaft die Gefahr des Indifferentismus kaum je fern und deshalb ein Dienst wie bei jüdischer so bei protestantischer Herrschaft stets zu mißraten. Auch erscheint es mit der Würde und Ehre der katholischen Religion unverträglich, daß ein Katholik ohne Not in einem Dienste bleibe, wo er, wie dies so oft geschieht, gerade wegen seiner Religion Gegenstand des Gespötts, der Verachtung ist oder vielfach Angriffe, Einwendungen gegen die katholische Religion hören muß.

3) Nach dem Kirchenrecht ist dem Laien jede Disputation 282
mit Häretikern, sei es eine öffentliche oder private, über den katholischen Glauben bei Strafe der zu verhängenden Exkommunikation verboten (c. 2. § 1. 1. 5. de haereticis in 6).

Es gründet dies Verbot in der Gefahr, den eigenen Glauben zu verlieren, den Häretiker in seiner Irrlehre zu bestärken, die Zuhörer, zumal wenn sie schwachen Glaubens oder unerfahren sind, zu verwirren und durch ungenügende Verteidigung den katholischen Glauben der Geringschätzung preiszugeben. Doch ist es die Ansicht von Kanonisten und Moralisten, daß dieses positive Verbot, soweit es sich auf Privatdisputationen bezieht, in Gegenden, wo Katholiken und Akatholiken untereinander leben, nicht verpflichtet. Voraussetzung der Erlaubtheit bleibt aber immer, a) daß eine dringende Notwendigkeit vorliegt, damit Ärgernis abgewendet, die Einfältigen im Glauben bestärkt, die Frechheit der Herausfordernden zurückgewiesen werde; b) daß der Disputierende auch hinreichend im

Glauben befestigt sei, um nicht selbst irre gemacht zu werden, und hinreichend gelehrt, um andere belehren zu können; c) daß auch Frucht, sei es bei den Herausfordernden, sei es bei den Zuhörern, zu erwarten ist. Immer aber bleibt die natürliche Verpflichtung, solche Disputationen zu meiden, wenn daraus der eigenen Überzeugung Schaden drohen kann oder der Glaube selbst der Verachtung ausgesetzt wird. Dem Kleriker dagegen ist unter den notwendigen Voraussetzungen eine solche Privatdisputation erlaubt, ja geboten, wo sie zur Belehrung der Unwissenden, zur Zurückweisung des übermütigen, herausfordernden Gegners, überhaupt zur Ehre Gottes oder der Kirche notwendig oder nützlich ist; denn ipsa taciturnitas eorum qui resistere deberent pervertentibus fidei veritatem esset erroris confirmatio. S. Th. 2. 2. q. 10. a. 7. S. Ambrosius, Ep. 40. ad Theodos. imp. n. 2: Nihil in sacerdote tam periculosum apud Deum, tam turpe apud homines, quam quod sentiat non libere denuntiare.

Eine öffentliche Disputation mit Häretikern darf jedoch niemals ohne ausdrückliche Erlaubnis des Papstes gehalten werden (S. C. C. 6. Mart. 1625; 8. Mart. 1658), „weil meistens infolge von Geschwätzigkeit, Frechheit, Voreingenommenheit der Zuhörer der Irrtum die Oberhand behält, die Wahrheit unterliegt". Voraussetzung bleibt, daß der Inhalt der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, wie er durch ausdrückliche Entscheidung oder durch die allgemeine Kirchenlehre feststeht, unangetastet bleibt. Zweck kann nur sein Belehrung von Unwissenden, Aufklärung von Mißverständnissen, nicht Prüfung und Abänderung des kirchlichen Glaubensartikels oder der kirchlichen Glaubenslehre (examen elucidationis, nicht examen revisionis).

4. Wegen der Gefahr für den Glauben ist auch das Lesen glaubenswidriger Bücher verboten. Doch hiervon weiteres im folgenden.

§ 48. Das kirchliche Bücherverbot.

283 1. Die Lektüre schlechter Bücher ist verboten sowohl durch das natürliche als durch das kirchliche Gesetz. Fundament des natürlichen Gesetzes ist die Gefahr, welche für den Glauben oder die Sittlichkeit des Lesers wirklich besteht (praesumtio facti), nach welcher dann auch die Ausdehnung und Schwere des Verbotes beurteilt wird. Wo also eine Gefahr tatsächlich nicht besteht, kann man, abgesehen von etwaigem Ärgernis, nach dem natürlichen Gesetze ein solches Buch lesen. Dagegen darf ein schlechtes Buch nicht lesen, wer für sich in der Lektüre eine Gefahr erkennt, auch wenn es durch das kirchliche Gesetz nicht verboten ist oder er die Erlaubnis, es zu lesen, vom zuständigen kirchlichen Oberen

erhalten hat.[1] Fundament des kirchlichen Verbotes ist nicht nur die wirklich bestehende Gefahr, sondern die Vermutung der Gefahr (praesumtio periculi), welche weiter reicht als die Gefahr selbst, so daß auch derjenige ein verbotenes Buch nicht lesen darf, der für sich darin keine Gefahr zu erkennen glaubt. Tatsächlich wird diese Gefahr bei fortgesetzter ausschließlicher Lektüre auch für den gelehrten katholischen Theologen kaum fehlen. Anderseits liegt in der Verhinderung der Verbreitung eines Buches auch eine Strafe, wie für den Verfasser so für den Verleger des Buches, und hat die Kirche die Absicht, solche Bücher überhaupt aus dem kirchlichen Gebiete auszuschließen. Das Verbot eines Buches erscheint als ein allgemeines Gesetz, das auch diejenigen verpflichtet, bei denen der Gesetzesgrund nicht zutrifft.

1. Satz. Die Kirche hat nach göttlichem Recht die Befugnis, Bücher zu prüfen, ihre Lektüre zu verbieten, die Übertreter mit Strafen zu belegen; denn

1) sie hat Recht und Pflicht, die Wahrheit zu schützen, den Irrtum zu bezeichnen und zu brandmarken; dazu aber ist ihr notwendig das Recht, das Haben und Lesen gefährlicher Bücher nach deren Erscheinen zu verbieten, aber auch das Recht einer vorgängigen Zensur derselben;

2) dafür spricht auch die von Anfang an geübte Praxis der Kirche.[2] Act. 19. 18 sq.

Da mit Erfindung der Buchdruckerkunst auch die Gefahr der schlechten 284
Bücher wuchs, so mehrte sich auch die Fürsorge der Päpste. Paul III. übertrug 1542 der Congregatio Inquisitionis die Sorge, schlechte Bücher zu verbieten, Paul IV. ließ 1557 einen Index librorum prohibitorum anfertigen, den er mit einigen Änderungen 1559 publizierte; Pius IV. milderte und mehrte ihn unter Zustimmung des Konzils von Trient und publizierte ihn samt den Tridentinischen Regeln des Index am 24. März 1564 („Dominici gregis custodia"). Pius V. setzte 1566 oder 1571 die Congregatio Indicis ein mit der einzigen Aufgabe, nach den genannten Regeln die dem Glauben und der Sitte gefährlichen Bücher anzuzeigen und einen Katalog darüber anzufertigen. Clemens VIII. gab 1596 einen neuen Index heraus, dem Erläuterungen und eine Instruktion an die Bischöfe und Inquisitoren über die Handhabung der Bücherzensur beigefügt waren. Endlich faßte Benedikt XIV.

[1] Selbstverständlich ist die Lektüre eines schlechten oder gefährlichen Buches aus glaubensfeindlicher oder unsittlicher Absicht immer verboten.

[2] Hilgers, Der Index der verbotenen Bücher. Freiburg 1908.

alle früheren Bestimmungen in seiner Konstitution „Sollicita ac provida“ vom 9. Juli 1753 zusammen, welche heute noch die Grundlage für das kirchliche Verfahren bildet. Diese im Namen des Papstes geübte Zensur kann aber nur dann Früchte bringen, wenn sie auch in den einzelnen Diözesen gehandhabt wird, eine Pflicht, welche Leo XII. 1825 („Mandatum“, S. C. Ind. 16. Mart. 1825) allen Bischöfen einschärfte. Auf dem Vatikanischen Konzil wurden von mehreren Bischöfen Deutschlands, Frankreichs, Italiens Anträge gestellt, es möchten die Regeln des Index einer neuen Revision unterzogen werden, da die gegenwärtigen Regeln in gemischten Gegenden nicht mehr und wegen der veränderten gesellschaftlichen und literarischen Verhältnisse nirgend mehr in strengem Sinne gehandhabt werden könnten. Pius IX. selber hatte schon unter anderen auch eine vorbereitende Kommission zur Prüfung der Indexregeln eingesetzt. Da das Konzil die Frage nicht mehr erledigen konnte, so ließ Leo XIII. den Index revidieren und publizierte ihn am 17. September 1900. Ferner erließ er die Konstitution „Officiorum ac munerum“ vom 25. Jan. 1897, in welcher die Regeln des Index, sowie alle späteren Anordnungen der Päpste aufgehoben wurden, mit Ausnahme der Konstitution Benedikts XIV. „Sollicita ac provida“. Ausgesprochener Zweck der Konstitution ist es, die bisherige Gesetzgebung zu mildern, was jedoch nicht ausschließt, daß sie in manchen Punkten auch eine Verschärfung enthält. Doch ist die Konstitution als odios strikte zu interpretieren. Die Konstitution enthält keine Klausel, wodurch die entgegenstehenden Gewohnheiten aufgehoben werden, so daß, wenn irgendwo in irgendeinem außerwesentlichen Punkte eine rechtmäßige Gewohnheit bestände, sie auch jetzt noch ihre Geltung hätte; dies kann jedoch sicher nur insoweit gelten, daß dadurch nicht die ganze Konstitution ihre Bedeutung verliert; denn der Papst will ausdrücklich, daß diese Konstitution auf dem ganzen Erdkreis beobachtet werde. Die Frage, ob eine Gewohnheit gegen die bestehenden Bücherverbote sich bilden könne, wird von vielen Autoren verneint, weil das erste Erfordernis, die Vernünftigkeit fehle. Allein dieser Grund scheint unzureichend; denn bei der Leichtigkeit, mit welcher in unserer Zeit verbotene Bücher in die Hände der Leser kommen, würde eine gewisse Vernünftigkeit schon damit gegeben sein, daß jene Leser, welche für sich keinen Schaden an Glauben und Sitte befürchten, nicht gegen das Kirchengesetz sündigen und den kirchlichen Strafen verfallen. Und wenn es wahr ist, daß dasjenige durch Gewohnheit eingeführt werden kann, was der Gesetz-

geber zum Gesetze erheben kann, so könnten solche Milderungen, wie sie der Gesetzgeber selbst in der Gesetzgebung wiederholt zugestanden hat, wohl auch durch Gewohnheit eingeführt werden.

Wenn man sich darauf beruft, daß in unserer Zeit das Bücherverbot seine Bedeutung verloren habe, weil es entweder von vielen nicht beobachtet oder gar als Empfehlung angesehen wird, so liegt im Verbot immer eine Warnung, welche viele von der Lektüre abhält, andere vorsichtiger macht. Ferner schreiben aus der Besorgnis vor dem Verbot ihrer Bücher katholische Schriftsteller, die sich sonst keine Rücksicht auferlegen würden, vorsichtiger, und selbst akatholische Schriftsteller halten sich mit Rücksicht auf den materiellen Nachteil eines Verbotes mehr zurück. Durch Verbot eines Buches spricht die Kirche ihre Anschauung aus, ehe es noch zu einer feierlichen Entscheidung kommt, und leitet so die Gläubigen auf die rechten Wege. Durch die Forderung der Approbation bewahrt die Kirche die Gläubigen vor vielen Übeln und sorgt auch für ihre eigene Ehre, damit sie nicht durch unvorsichtige und lächerliche Schriften sich dem Hasse und Gespötte ihrer Feinde aussetze. (Vermeersch, l. c. ed 3. n. 10.)

Nach diesem können wir an die Darstellung des jetzt bestehenden Rechtes gehen, welche nach dem Gesagten nichts anderes als eine Darstellung des Inhalts der Konstitution Leos XIII. sein kann. Darnach sprechen wir 1) von dem Verbot der Bücher, 2) von der Bücherzensur, 3) von der kirchlichen Strafsanktion.

2. Das Verbot der Bücher. Im allgemeinen ist zu bemerken: 285
1) Wenn ein Buch verboten ist, so liegt darin zunächst nicht ein Urteil über die Anschauung und Gesinnung des Autors, sondern über das Buch, wie es vorliegt. Darum enthält das Verbot an sich noch nicht einen Tadel des Autors, und besteht auch keine Pflicht der Gerechtigkeit, den Autor selbst zu hören. Doch wird er regelmäßig gehört, wenn das Buch nach Entfernung des Anstößigen veröffentlicht werden kann. Deshalb kann auch keine Stellung in der Wissenschaft und in der Hierarchie, nicht die Heiligkeit des Lebens oder erworbene Verdienste, nicht die Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Orden hier in Betracht kommen. Das Verbot ist aber nicht als eine bloße Polizeimaßregel aufzufassen, sondern als eine wirkliche Verurteilung des Inhalts durch die kirchliche Lehrautorität, welche als solche, insbesondere von seiten des Verfassers nicht bloß äußere Unterwerfung, sondern auch innere Zustimmung je nach der Form der kirchlichen Zensur fordert.

2) Wenn ein Buch verboten ist, dann ist das ganze Buch verboten, nicht bloß die anstößige Stelle. Wenn aber diese herausgeschnitten, überklebt oder überdruckt ist, so ist das Buch probabiliter nicht mehr verboten. Wenn ein Werk aus mehreren Bänden besteht, so sind mit dem Verbot eines oder mehrerer Bände an sich noch nicht die übrigen Bände verboten, obwohl manche dies behaupten; aber sie gelten doch als verdächtig und wird präsumiert, daß sie unter das Verbot eines allgemeinen Dekretes fallen, wenn nicht die Gesinnungsänderung des Autors feststeht. Das gleiche gilt, wenn periodisch erscheinende Hefte verboten und dann fortgesetzt werden, oder wenn sämtliche Werke „opera omnia" eines Schriftstellers verboten werden und dieser dann ein neues Werk schreibt. (Index libr. prohib. 1900 Praef. p. XVI.) Sonst besagt „opera omnia" nur die Werke, die von Religion handeln, andere nur, wenn sie durch ein besonderes oder allgemeines Dekret verboten sind. Wenn ein verbotenes Buch gleichzeitig oder nachher in einer Zeitschrift erscheint, so ist gewiß diese Verbreitungsart verboten, ebenso das Lesen des Buches. Ist der betreffende Band verboten? Nach dem strengen Rechte sicher. Aber weil es doch als ein schwerer Nachteil erscheint, in einer Sammlung diesen Band nicht zu besitzen, und weil man sagen kann, in den Heften hat das Werk den Charakter eines Buches verloren, deswegen kann man den Band behalten und die guten Artikel lesen. Ähnlich wenn ein solches Werk im Feuilleton einer Zeitung erscheint, nur daß hier ein schwerer Nachteil nicht so leicht geltend gemacht werden kann.

3) Wenn ein Buch absolut verboten ist, dann ist direkt verboten das Herausgeben, Lesen und Haben des Buches; indirekt das Verkaufen, Ausleihen und Verteidigen des Buches.

a) Das Herausgeben. In erster Linie kommt hier in Betracht der eigentliche Herausgeber (Verleger), der Autor, wenn er zu diesem Zwecke das von ihm verfaßte Werk hingegeben hat; dann der Drucker; dann die dazu Mitwirkenden; die Mitwirkung zum Drucke insbesondere kann eine nähere sein, wie die Tätigkeit des Setzers, des Korrektors, welcher gleichzeitig auch legens ist, der Personen, welche die Lettern schwärzen, das Papier einlegen und die Presse in Bewegung setzen; oder eine entferntere wie bei denen, welche das Papier zurichten, die gedruckten Bücher ordnen. Zu beachten ist, daß in unserer Zeit, wo das meiste durch Maschinen geschieht, viele der oben genannten Arbeiten nur eine entferntere Mitwirkung enthalten. Immer ist zu beachten, ob

die Mitwirkung eine formelle ist, welche niemals erlaubt ist, oder eine materielle, welche aus wichtigen Gründen erlaubt sein kann.

b) Das Lesen. Leser ist, wer das Buch mit Verständnis der Sprache und des Inhalts mit dem Auge durchgeht; nicht, wer es bloß lesen hört oder, ohne die Sprache zu kennen, einfach die Worte herunterliest, oder auch, wer das Buch auswendig herunterfagt.

c) Das Haben, Behalten des Buches. Dies trifft denjenigen, welcher ein solches Buch, sei es sein eigenes oder ein fremdes, bei sich aufhebt oder einem anderen zum Aufbewahren gibt, wenn man diesem nicht zugleich die Vollmacht gibt, es zu behalten, bis man die Erlaubnis erhalten hat. Hier entschuldigt die Unkenntnis der Sprache nicht. Dagegen gilt nicht als retinens der Vorstand einer öffentlichen Bibliothek, in welcher solche Bücher sind, wenn er sie nicht in seiner eigenen Wohnung aufbewahrt; wohl aber an sich der Buchbinder, der jedoch entschuldigt ist, wenn er das Buch für jemand bindet, welcher die Erlaubnis hat, und wohl auch sonst oft wegen des Schadens, den er anders erleiden würde. Der Besitzer einer Leihbibliothek wäre aber retinens; Hollweck ist wenigstens inbezug auf die nicht mit Zensur verbotenen Bücher milder. Wenn an einem Buche mehr der Kunstwert der Ausstattung usw. in Betracht kommt und deswegen keine Gefahr ist, daß es gelesen werde, so ist das Einholen einer Erlaubnis nicht zu urgieren.

d) Das Verkaufen und Ausleihen. Obszöne Bücher dürfen von Buchhändlern in keinem Falle feilgehalten oder ausgeliehen werden. Für die übrigen sollen sie sich Erlaubnis der Indexkongregation erholen, sie aber nur denen verkaufen, von welchen sie annehmen können, daß sie dieselben erlaubterweise verlangen. Solchen Berechtigten können sie auch die Klassiker obszönen Inhalts vermitteln. Sie brauchen aber nicht ausdrücklich nach der Berechtigung zu fragen, sondern es genügt das vernünftige Urteil. — Desgleichen dürfen solche Bücher nicht denen geliehen werden, die keine Erlaubnis haben.

e) Das Verteidigen. Darunter ist sowohl die physische Verteidigung des materiellen Buches zu verstehen, indem man dasselbe der Vernichtung oder Auslieferung an die Oberen entzieht, als die moralische, indem man mit Wort oder Schrift den Inhalt verteidigt.

4) Das Verbot der Bücher kann entweder geschehen nach den allgemeinen, vom Papste aufgestellten Regeln, oder ausdrücklich und namentlich. Das Recht, Bücher zu verbieten, steht nicht nur dem Apostolischen Stuhle

zu, welcher es durch ein apostolisches Schreiben oder auch durch Dekret der römischen Kongregationen, insbesondere des Index oder des heiligen Offiziums ausübt, sondern auch den Ordinarien, welche hierin auch als Delegaten des Apostolischen Stuhles handeln können. Diese Klausel hat die Bedeutung, daß man sich ihnen gegenüber nicht auf mangelnde Jurisdiktion berufen kann. Daß in diesem Falle auch die Ordensleute an das bischöfliche Gebot gebunden sind, ist wahrscheinlich, aber nicht gewiß. Der Bischof kann auch ein Buch verbieten, welches in einer fremden Diözese erschienen oder von einem anderen Ordinarius approbiert ist; denn einmal ist sein Urteil durch das Urteil eines anderen Ordinarius nicht gebunden, und dann kann ein Buch an einem Orte mehr Gefahr bringen als an einem anderen; doch verlangt es hier die Klugheit, von einer solchen Vollmacht nur aus wichtigen Gründen Gebrauch zu machen.

286 Nach den allgemeinen Regeln sind gemäß der Konstitution Leos XIII. verboten:

1) Alle Bücher, welche bis zum Jahre 1600 von den Päpsten oder einem allgemeinen Konzil verboten worden sind, soweit sie nicht durch diese Konstitution gestattet sind. Also sind verboten die Bücher von Berengar, Abälard, Marsilius von Padua, Wiclef, Hus, Hieronymus von Prag u. a. Nach milderer Auffassung kann man die Schriften jener älteren Häretiker erlaubterweise lesen, welche mehr als Geschichtsquellen für die in damaliger Zeit herrschenden Irrtümer gelten und keine Gefährdung des Glaubens herbeiführen.

2) Die Bücher der Apostaten, Häretiker, Schismatiker oder anderer Schriftsteller, welche Häresie oder Schisma verfechten oder die Grundwahrheiten der Religion untergraben. Verfechten (propugnare) heißt nicht einfach behaupten oder ohne Beweis loben (defendere), sondern durch Beweisgründe erhärten. Unter „Religion" ist zu verstehen die natürliche Religion, deren Grundwahrheiten z. B. die Existenz Gottes, Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele usw. sind.

3) Die Bücher von Akatholiken, welche ex professo, d. h. mit ausgesprochener Absicht von Religion, d. h. von der Hl. Schrift, Dogmatik, Moral, Liturgie, vom Kirchenrecht und von der Kirchengeschichte handeln, wenn es nicht feststeht, daß sie nichts gegen den katholischen Glauben enthalten. Unter Akatholiken sind hier wohl bloß Schismatiker und Häretiker, nicht auch Juden und Ungläubige zu verstehen; der ersteren Schriften sind gefährlicher.

Andere Bücher solcher Autoren, welche nur nebenbei derartige Glaubenswahrheiten berühren, sind nicht verboten, solange sie nicht von einem besonderen Dekrete betroffen sind.

4) Die von Akatholiken besorgten Ausgaben des Originaltextes und der alten Übersetzungen der Hl. Schrift, auch wenn sie genau und vollständig sind. Doch sind sie denen, welche theologische oder biblische Studien betreiben, gestattet, wenn sie nicht in den Prolegomenen und in den Anmerkungen die katholischen Dogmen bekämpfen. Nach S. C. Ind. 23. Mai und 21. Juni 1898 sind unter denen, welche theologische oder biblische Studien betreiben, nicht bloß die Gelehrten, sondern auch alle Theologiestudierenden gemeint; dagegen kann der Bischof ohne besondere Bevollmächtigung den Gebrauch solcher Ausgaben nicht für andere Schulen zum Lesen und Übersetzen gestatten.

5) Gleiches gilt von den anderen akatholischen Übersetzungen, sei es in der lateinischen oder anderen fremden Sprachen, wie sie z. B. von den Bibelgesellschaften herausgegeben sind.

6) Alle Übersetzungen, auch die katholischen, der Hl. Schrift in der Volkssprache, wenn sie nicht vom Apostolischen Stuhle approbiert oder unter der Aufsicht der Bischöfe herausgegeben und mit Anmerkungen aus den Vätern und gelehrten katholischen Schriftstellern versehen sind. Eine besondere Erlaubnis von seiten des Beichtvaters oder Pfarrers ist jetzt zum Lesen der Heil. Schrift nicht mehr nötig.[1] Die spezielle Approbation ist für die „Biblischen Geschichten" nicht notwendig und gewohnheitsgemäß auch nicht für die in Gebetbüchern enthaltenen Übersetzungen der Episteln und Evangelien des Kirchenjahres. Doch sollten letztere einer approbierten Übersetzung entnommen sein.

7) Alle von Akatholiken besorgten Bibelübersetzungen schlechthin, welche nur denen gestattet werden, welche theologische und biblische Studien betreiben, unter den nämlichen Voraussetzungen, wie sub 4.

8) Alle Bücher, welche ex professo obszöne Dinge behandeln, 287
erzählen, lehren. Darunter fallen natürlich nicht die medizinischen oder Moralwerke, welche diese Dinge zu ernstem Zwecke behandeln. Obszöne Bilder, auch in einer Sammlung vereinigt, sind nicht ein „Buch", fallen also nicht unter dieses Verbot. Die Klassiker alter und neuer Zeit, welche solche Dinge behandeln, sind nur jenen gestattet, welche ihr Stand

[1] Leo XIII. verlieh für 1/4 stündiges Lesen des Evangeliums einen Ablaß von 300 Tagen, für die gleiche Übung einen Monat hindurch einen vollkommenen Ablaß (S. C. Indulg., 13. Dec. 1898).

(officium) oder ihr Lehrberuf entschuldigt. Doch sind jungen Leuten (pueris vel adolescentibus) solche Klassiker nur expurgiert in die Hand zu geben oder vorzulesen. Es kann aber doch solchen, welche die Bücher lesen müssen, um sich auf ein Examen vorzubereiten, gestattet sein, auch nichtexpurgierte Ausgaben zu gebrauchen.

9) Alle Bücher, in welchen Gott, die allerseligste Jungfrau, die Heiligen, die katholische Kirche oder ihr Kult oder ihre Sakramente oder der Apostolische Stuhl herabgewürdigt werden; ebenso die Werke, in welchen der Begriff der Inspiration der Hl. Schrift verkehrt oder zu sehr eingeschränkt wird; auch die Bücher, welche tendenziös die kirchliche Hierarchie, den Klerikal- oder Ordensstand (nicht bloß einen Orden) schmähen. Unter „Apostolischem Stuhl" ist nicht die Person eines bestimmten Papstes zu verstehen; wenn aber gegen verschiedene Päpste schmähliche Erzählungen gesammelt werden, in der Absicht, den Hl. Stuhl anzugreifen, dann trifft diese Klausel zu. Tendenziös (data opera) schmäht ein Buch die Hierarchie, wenn diese Tendenz das ganze Buch oder wenigstens einen beträchtlichen Teil beherrscht.

10) Die Bücher, welche Loswerfen, Wahrsagerei, Magie, Spiritismus und anderen Aberglauben der Art lehren und empfehlen.

11) Bücher oder Schriften, welche neue Erscheinungen, Offenbarungen, Visionen, Wunder, Weissagungen berichten oder neue Andachten, sei es auch als private, einführen, wenn sie veröffentlicht werden ohne legitime Erlaubnis der zuständigen kirchlichen Oberen. „Neue" Erscheinungen sind solche, die jetzt erst bekannt werden, wenn sie auch längst sich zugetragen haben. Manuskripte würden nach dem Wortlaute darunter fallen; nur wird in unserer Zeit kaum eine Publikation durch Manuskript stattfinden, außer bei Abschreiben und Verbreitung gewisser Gebetszettel. Nicht ausgeschlossen ist, daß die Zeitungen über vorkommende wunderbare Ereignisse berichten, besonders wenn sie sich enthalten, über deren übernatürlichen Charakter ein Urteil abzugeben.

12) Bücher, welche das Duell, den Selbstmord oder die Ehescheidung als erlaubt darstellen; ferner Bücher, welche von der Freimaurerei und ähnlichen Sekten handeln und sie als ungefährlich darstellen; ferner Bücher, welche die vom Apostolischen Stuhle verworfenen Irrtümer verteidigen. Hierher gehören nach einer späteren Entscheidung auch die Sätze des Syllabus Pius' IX. S. C. Off. 23. Mai 1898.

13) Die irgendwie durch Druck hergestellten Heiligenbilder, welche den kirchlichen Vorschriften widersprechen. Für alle neuen Bilder, mögen

sie nun mit Gebeten versehen sein oder nicht, wird die kirchliche Approbation verlangt; doch sind sie ohne dieselbe nicht verboten. Unter neuen Bildern versteht Noldin (n. 698) u. a. neue Darstellungen, so daß die bisher gebräuchlichen Bilder nicht darunter fallen. Man streitet darüber, ob Medaillen unter diese Vorschrift fallen. Statuen und Gemälde sind hier nicht miteinbegriffen.

14) Jede Art der Publikation apokrypher, verworfener oder widerrufener Ablässe. Nicht bestimmt ist, daß solche Schriften verboten sind.

15) Alle neuen Ausgaben der liturgischen Bücher, welche den authentischen Text ändern. Vorkommende Druckfehler machen die Ausgabe nicht zu einer verbotenen. Die verbotenen Ausgaben sind aber nicht bloß für den liturgischen Gebrauch verboten, sondern verbotene Bücher schlechthin.

16) Alle Gebet- und Andachtsbücher, alle dem religiös-sittlichen oder aszetischen Unterricht gewidmeten Bücher, wenn sie nicht approbiert sind.

17) Alle Zeitungen, Blätter, Zeitschriften, welche tendenziös die Religion oder die guten Sitten angreifen. Die Angriffe müssen in der ganzen Richtung des Blattes ruhen oder häufig vorkommen, nicht bloß in einem Artikel. Ob unter „Religion" hier die katholische Religion oder jede Religion, d. h. die natürliche Religion zu verstehen sei, wird kontrovertiert. Nach der milderen Ansicht würden nur jene Zeitungen darunter fallen, welche den Atheismus, Materialismus oder andere moderne Irrtümer verteidigen, oder jeden religiösen Kult so angreifen, daß damit jede Religion angegriffen erscheint. Der Papst bemerkt hier ausdrücklich, daß zum natürlichen Verbote noch das kirchliche hinzukommen solle. Das bewirkt einmal, daß auch diejenigen sie nicht lesen dürfen, welche für ihre Person keinen Schaden befürchten, und daß auch die für sich allein unschädlichen Teile solcher Publikationen verboten sind. Die Ordinarien fordert der Papst auf, die Gläubigen auf die Gefahren einer solchen Lektüre aufmerksam zu machen. Den Katholiken, besonders den Geistlichen, ist es verboten, in diesen Zeitungen usw. etwas zu publizieren, wenn nicht eine gerechte und vernünftige Ursache vorliegt.

288 3. Die Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen, erteilt der Apostolische Stuhl durch die Kongregation des Index oder der Inquisition oder der Propaganda für die ihr unterstellten Gegenden, in Rom auch durch den magister sacri palatii. Die Bischöfe und solche, welche quasibischöfliche Jurisdiktion haben, wie die Ordensoberen (probabiliter auch die Lokaloberen), können aus eigener Gewalt nur für einzelne Bücher und im Notfalle die Erlaubnis geben, erhalten aber vom Papste

in diesem Punkte weitgehende Vollmachten. Wenn auch eine allgemeine Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen, nicht präsumiert werden kann, so kann sie doch in einzelnen Fällen der Not, wo man sich nicht an den Papst oder Bischof wenden kann, präsumiert werden. Dies gilt z. B. für den Richter oder Anwalt in einem Rechtsstreit, für die Person, welcher die Anzeigepflicht obliegt, für den kirchlichen Oberen zur Prüfung eines solchen Buches, für den Redakteur einer katholischen Zeitung, um sofort antworten zu können, für einen Studierenden, der gewisse Vorlesungen hören oder bei der Vorbereitung auf das Examen nichtemendierte Texte gebrauchen muß; für einen Moralprofessor, der von einem obszönen Buche Einsicht nehmen muß, wozu ja niemals Erlaubnis erteilt wird; dagegen ist die Widerlegung eines Häretikers im allgemeinen kein Grund, weil man sich ja die Erlaubnis, solche Bücher zu lesen, erholen kann. Die Erlaubnis, die vom Papste verbotenen Bücher zu lesen, schließt aber noch nicht die Erlaubnis ein, die vom Bischof verbotenen Bücher zu lesen. — Die Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen, ist weit zu interpretieren, weil es keine bloße Dispens, sondern eine Vollmacht ist. Da aber für obszöne Bücher eine allgemeine Vollmacht überhaupt nicht gegeben wird, so kann nur eine strikte Notwendigkeit entschuldigen. Vermeersch n. 27.

Die Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen, schließt auch in sich die Erlaubnis, verbotene Zeitungen zu lesen, aber nicht umgekehrt. Die manchmal beigefügte Klausel „exceptis libris ex professo contra religionem“ schließt die Bücher aus, welche gegen jede Religion handeln. Die Klausel „ad effectum eos impugnandi“ drückt nicht sowohl eine Bedingung für die Erlaubtheit des Lesens, als den Grund der Bewilligung aus. Der Erlaubnis ist aber immer die Mahnung beigefügt, die Bücher so aufzubewahren, daß sie nicht in die Hände Unberufener kommen. Dies legt auch für den Todesfall des Berechtigten die Verpflichtung auf, betreffs solcher Bücher entsprechende Bestimmungen zu treffen. Schlechte Bücher sind an sich zu vernichten, die Auslieferung an den Ordinarius wird jetzt nicht mehr streng verlangt. An sich dürfte man sie auch dem Eigentümer nicht zurückgeben, wenn dieser keine Vollmacht hat; doch wird in der Regel ein wichtiger Entschuldigungsgrund gegeben sein.

289 Die Anzeige schlechter Bücher bei den kirchlichen Oberen liegt zwar allen Katholiken ob, wird aber insbesondere den Nuntien, apostolischen Delegaten, Ordinarien und Rektoren der Universitäten eingeschärft. Mit der Anzeige sollen womöglich zugleich auch die Gründe angegeben werden,

warum man das Buch der Zensur bedürftig erachtet. Der Name des Anzeigenden aber soll geheimgehalten werden. Die Ordinarien werden aufgefordert, auch als Delegaten des Apostolischen Stuhles, schädliche Bücher und Schriften zu verbieten und aus den Händen der Gläubigen zu entfernen. Sie können selbst solche Bücher verbieten, welche ein anderer Ordinarius oder die Indexkongregation approbiert hat. Vor den Apostolischen Stuhl sollen sie jene Werke bringen, welche eine sorgfältigere Prüfung fordern oder betreffs deren ein Spruch der höchsten Autorität zweckdienlicher erscheint.

4. Die Bücherzensur (Präventivzensur). Der Zweck, Glauben und 290
Sittlichkeit zu schützen, wird nur zum Teil erreicht, wenn ein Buch mit irrigen oder unsittlichen Grundsätzen erst nach seinem Erscheinen oder seiner Verbreitung verboten wird. Deshalb hat die Kirche auch, wie schon oben bemerkt, für gewisse Klassen von Büchern die Präventivzensur eingeführt. Nach der Konstitution Leos XIII. sind dieser Zensur zu unterbreiten:

1) Die Bücher, welche die Hl. Schrift, die Theologie, Kirchengeschichte, das kanonische Recht, die natürliche Gotteserkenntnis und Ethik oder andere einschlägige religiöse oder sittliche Gegenstände behandeln, überhaupt alle Schriften, welche für Religion und Sittlichkeit ein besonderes Interesse haben. Als Beispiel für letztere Art führt man an die Schriften über die Unfehlbarkeit zur Zeit des Vatikanischen Konzils, über die Mitwirkung bei der bürgerlichen Eheschließung und Ehescheidung, bei Ausführung eines Kulturkampfsgesetzes usw.

Die Approbationspflicht besteht nicht für die Bücher, welche nur für den Schulgebrauch lithographiert oder als Manuskript gedruckt sind.

2) Weltgeistliche sollen nicht einmal über profane Gegenstände Bücher publizieren, ohne sich mit ihrem Ordinarius ins Benehmen gesetzt haben. Der Zusatz „ut obsequentis animi erga illos exemplum praebeant“ weist darauf hin, daß es sich hier nicht um ein striktes Gebot handelt, was manche behaupten wollen.

3) Den Weltgeistlichen ist es verboten, ohne Erlaubnis des Ordinarius die Leitung von Zeitungen oder periodischen Blättern zu übernehmen.

Die zuständigen kirchlichen Behörden, von welchen die Druckerlaubnis zu erholen ist, sind je nach dem Inhalt der Bücher verschieden:

a) Bibelübersetzungen dürfen nur mit Approbation des Papstes oder unter Aufsicht des Bischofs gedruckt werden; Bibelausgaben und Kommentare dazu nur mit Approbation des Ordinarius.

b) Schriften über neue Wunder, Weissagungen, Erscheinungen gehören vor den Apostolischen Stuhl, wo es sich um Inspirationen lebender Personen handelt; beziehen sie sich auf Beatifikation, so gehören sie vor die Ritenkongregation; sonst gehören sie vor den Ordinarius.

c) Sammlungen der Ablässe bedürfen der Approbation der Kongregation der Ablässe; sind sie schon approbiert, so dürfen sie mit Erlaubnis des Ordinarius gedruckt werden.

291 d) Die vom Apostolischen Stuhle verbotenen Bücher dürfen nur mit Erlaubnis der Kongregation des Index und unter Einhaltung der von ihr aufgestellten Bedingungen gedruckt werden, selbst wenn die Klausel beigefügt ist „donec corrigatur".

e) Die auf eine im Gange befindliche Beatifikation und Kanonisation sich beziehenden Schriften sind der Ritenkongregation zu unterbreiten.

f) Die Sammlungen der Dekrete den einzelnen römischen Kongregationen dürfen nur mit Erlaubnis der Vorstände der betreffenden Kongregationen und unter den von diesen aufgestellten Bedingungen gedruckt werden.

g) Für das Missionsgebiet ist die Kongregation der Propaganda zuständig.

h) Die Approbation der übrigen Bücher steht dem Ordinarius des Ortes zu, an welchem die Bücher veröffentlicht werden. Gewohnheitsgemäß kann in Deutschland auch der Bischof des Verfassers die Druckerlaubnis geben (Archiv f. K. R. Bd. 78 S. 187; Vermeersch, De prohibitione et censura librorum ed. 2. Tornaci 1898 p. 33; Hollweck, Die kirchlichen Strafgesetze S. 176 zu § 108). Wenn mehrere Ausgabeorte sind, so genügt die Approbation eines Bischofs.

Dem Ordinarius gehört besonders noch die Approbation der Schriften für neue Andachten, die Approbation der Bilder, der Litaneien für den Privatgebrauch, der Gebetbücher usw.

i) Die Ordensleute bedürfen außer der Erlaubnis des Bischofs noch die Druckerlaubnis ihres Oberen.

k) Wenn der Verfasser sich in Rom aufhält, sein Buch aber auswärts drucken lassen will, so genügt die Erlaubnis des Kardinalvikars und des Magisters sacri palatii; ob das bloß Privileg sei, daß nämlich immer nur diese doppelte Erlaubnis nötig sei, oder zugleich Vorschrift, ist kontrovers; die erstere Ansicht ist wohl hinreichend probabel.

Als Zensoren sollen die Bischöfe Männer von erprobter Wissenschaft und Frömmigkeit aufstellen, welche frei von Gunst und Haß nur Gottes Ehre und der Seelen Heil im Auge haben. Ohne Rücksicht auf Nation, Familie, Schule, Institut, frei von Parteigeist und Vorurteilen sollen sie über die vorgetragenen Meinungen urteilen und nur die kirchlichen Glaubenssätze und die gemeinsame katholische Lehre, wie sie sich in den Beschlüssen der Konzilien, in den Konstitutionen der Päpste und in der Übereinstimmung der Doktoren ausspricht, im Auge haben.

Die Erlaubnis ist schriftlich und umsonst dem Verfasser, nicht dem Verleger, zu erteilen und ist am Anfang oder Ende des Buches beizudrucken. Es ist notwendig, daß der Wortlaut der Erlaubnis beigedruckt ist. Ebenso ist der Druckerlaubnis das: Nihil obstat des Zensors vorzudrucken. Pius X. Encycl. „Pascendi" 8. September 1907. Für Deutschland wurden Milderungen zugestanden. Wenn es besser erscheint, die eingeholte Druckerlaubnis nicht beizufügen, damit dies der Wirksamkeit und Verbreitung des Buches nicht schade, kann das, wie früher, so auch jetzt noch unterlassen werden. Die Verweigerung der Approbation ist zunächst nur ein Verbot an den Verfasser und Verleger, das Buch zu veröffentlichen, nicht aber ein Verbot des Buches selbst, noch weniger an sich ein Verbot, jene Sätze zu lehren, um derentwillen die Approbation verweigert wurde; denn etwas anderes ist es, gewisse Sätze in geschlossenem Kreise vorzutragen oder sie in einem Buch der Öffentlichkeit vorzulegen. Nach S. C. Ind. vom 1. Sept. 1898 müssen die Ordinarien, wenn sie die Approbation verweigern, die Gründe dafür angeben, wenn das Buch einer Verbesserung oder Berichtigung fähig erscheint.

Jedes der Zensur unterworfene Buch soll an der Spitze den Namen des Autors und Verlegers, Ort und Zeit des Druckes und der Ausgabe tragen. Anonym sollen solche Bücher nur mit Erlaubnis des Ordinarius erscheinen. Neue Ausgaben, sowie Übersetzungen bedürfen einer neuen Approbation. Dagegen gilt die Herausgabe der in einer periodischen Zeitschrift zuerst veröffentlichten Abhandlungen in Buchform nicht als neue Ausgabe und bedarf darum nicht der Approbation. S. C. Ind. 23. Mai 1898. Bei einer Übersetzung kann entweder der Name des Autors oder des Übersetzers genannt werden.

5. Die kirchliche Sanktion und Strafgesetzgebung. Wir 292
können hier sprechen 1) von der Schwere des Verpflichtung, 2) von den kirchlichen Strafen.

Vor allem handelt es sich hier um ein striktes Verbot oder Gebot, das im allgemeinen unter schwerer Sünde verpflichtet, wenn man auch Geringfügigkeit des Gegenstandes zugestehen muß. Im besonderen gilt:

1) Eine schwere Sünde begeht, wer einen bedeutenden Teil eines verbotenen Buches *liest*. Nach dem hl. Alfons wäre es schon eine schwere Sünde, auch nur wenige Zeilen in einem häretischen Buche zu lesen, wenn man bemerkt, daß ihr Inhalt direkt dem Glauben widerspricht. Die gegenteilige Ansicht, daß nämlich hierin noch keine schwere Sünde gegeben sei, gilt aber als praktisch probabel. Es kommt darauf an, welche Gefahr eine solche Stelle bringen kann, jedoch abgesehen von der subjektiven Disposition des Lesers. Wenn die Stelle aber unbekannten Inhalts ist, so ist gewiß eine größere Quantität (bis zu 6 Seiten) zu einem bedeutenden Gegenstande erforderlich und genügend, wegen der Gefahr, auf eine schlechte Stelle zu stoßen. Daß auch unverfängliche Teile eines schlechten Buches verboten sind, hat seinen Grund zum Teil darin, daß man aus ihrer Lektüre zur Lektüre der gefährlichen Stellen verleitet werden kann. Wo diese Gefahr nicht besteht, ist eine schwere Sünde nicht gegeben. Das Verteidigen eines schlechten Buches, soweit es sich gegen die Autorität selbst richtet oder dies Buch unter schwerer Sünde verboten ist, ist schwere Sünde. Wenn man bloß die Opportunität des Verbotes oder die Unwissenheit, Leichtfertigkeit, Leidenschaftlichkeit der Verurteilenden angreift, so bemißt sich die Schwere der Schuld nach den angegriffenen Personen, denen, welche davon Kenntnis erhalten, der Art des Angriffes usw.

2) Was das *Behalten* solcher Bücher angeht, so gilt gewöhnlich das Behalten über zwei oder drei Tage als bedeutender Gegenstand; andere nehmen eine Frist von acht Tagen an, weil der Papst öfters einen Termin von acht Tagen für Auslieferung eines solchen Buches festsetzte. Aber auch eine längere Frist würde eine schwere Sünde nicht begründen, wenn man das Buch behält, um es bei der ersten Gelegenheit dem Oberen zu übergeben, oder wenn man in der nächsten Zeit die kirchliche Erlaubnis erwartet.

3) Inbezug auf die Lektüre schlechter *Blätter* kann man das Prinzip aufstellen: das gilt auch nach dem kirchlichen Gesetz als bedeutender Gegenstand, was an sich und objektiv nach dem natürlichen Gesetze wegen der nächsten Gefahr oder wegen des Ärgernisses als bedeutend gilt, abgesehen von der konkreten Gefahr und dem konkreten Ärgernis.

Darum wäre es

a) eine schwere Sünde, habituell schlechte Blätter zu lesen;

b) einen größeren Artikel zu lesen, der in besonderer Weise den guten Sitten und der Religion entgegen ist; besonders gilt das von obszönen Artikeln;

c) solche Dinge zu lesen mit schwerem Ärgernis.

Dagegen kann es hier läßliche oder gar keine Sünde sein, wenn entsprechender Grund vorliegt, das offenbar Unschädliche, z. B. die Annoncen zu lesen.

d) Eine schwere Sünde kann auch im Sammeln solcher Zeitungen enthalten sein. Das Abonnement fällt unter die Regel der Mitwirkung. Diese Bestimmungen gelten, soweit das positiv-kirchliche Gesetz in Betracht kommt; nach dem natürlichen Gesetze könnte die Verpflichtung je nach der Gefahr für den Lesenden größer oder kleiner sein.

Was die anderen Bestimmungen der Konstitution angeht, so ist nach vernünftigem Urteil die Schwere ihrer Verpflichtung zu bestimmen. Das Weglassen des Namens des Verfassers würde bei einem sonst approbierten Buche nicht eine schwere Sünde begründen; ebenso nicht die Nichteinholung der Approbation für ein ganz kleines und unschädliches Schriftchen. Sonst ist für das Gewissen der Gläubigen der Beichtvater kompetent. S. Congr. Inquis. a. 1832: An fideles salva conscientia legere possint ephemerides vel libros, qui censuram Ordinarii non subierunt. Resp.: Recurrant ad Confessarium. Nach dem hl. Alfons (De prohib. libr. dub. VIII.) in hac re expedit ordinarie rigidiores opiniones sequi. Doch gilt das zunächst vom Rate. Das positive Gesetz ist strikte zu interpretieren, aber auch das Naturgesetz zu beachten. Es handelt sich hier um ein Dreifaches: Gefahr für Glauben und Sittlichkeit, Gefahr des Ärgernisses, besonders wenn ein solches Blatt auch noch in die Hände anderer Personen, Dienstboten, Kinder usw. kommt, und Mitwirkung zur Sünde. Hier kann und soll der Beichtvater eventuell durch Verweigerung der Absolution den Gehorsam erzwingen. Natürlich ist es aber auch Pflicht der Pfarrer, Prediger usw., in dieser Sache die Gewissen der Gläubigen zu schärfen, weil sie sich sonst darüber gar nicht anklagen.

6. Die kirchliche Strafgesetzgebung. Die durch den Index 293
festgesetzten Zensuren latae sententiae sind schon durch die Konstitution Pius' IX. „Apostolicae Sedis" aufgehoben, welche nur zwei andere

Zensuren aufstellt, die auch von Leo XIII. in seine Konstitution aufgenommen wurden. Danach verfallen der dem Papste besonders reservierten Exkommunikation: Omnes et singuli scienter legentes sine auctoritate Sedis Apostolicae libros apostatarum et haereticorum haeresim propugnantes necnon libros cuiusvis auctoris per Apostolicas literas nominatim prohibitos eosdemque libros retinentes, imprimentes et quomodolibet defendentes.

Gegenstand der Zensur sind also:

1) Bücher von Apostaten und Häretikern, d. i. Bücher von solchen, welche formell zu einer Sekte sich bekennen oder durch das Buch sich offenbar als Apostaten und Häretiker erweisen; also nicht die von Juden, Türken, überhaupt Ungläubigen geschriebenen Bücher, welche die Häresie verteidigen. Bei einem anonymen Buch, das offenbar häretisch ist, spricht die Präsumtion dafür, daß der Autor häretisch ist (Lehmkuhl II, 923). Zur Zensur aber ist erforderlich:

a) daß die Bücher die Häresie selbständig verfechten (propugnant, nach Lehmkuhl propugnare = rationibus accitis stabilire ac defendere); also fallen nicht darunter Bücher, welche die Häresie einfach enthalten oder auch verteidigen, aber mehr im Vorbeigehen und als Nebensache;

b) daß es wirklich Bücher (libri) sind; zu einem Buche aber gehört ein bestimmter Umfang und eine bestimmte Einheit; deshalb sind eine Predigt, ein Brief, ein Traktätchen eines Häretikers, welche die Häresie verfechten, ebensolche Zeitungen, auch wenn sie die Buchform haben (S. C. Inquis. v. 21 und Ind. v. 27. April 1880), unter der Zensur nicht verboten. Desgleichen verfallen kleinere Broschüren, auch wenn sie zufällig zusammengeheftet sind, aus Mangel der inneren Einheit nicht der Zensur, wohl aber Zeitschriften, die periodisch erscheinen und deren einzelne Nummern sich als innerlich zusammenhängende Teile eines größeren Preßerzeugnisses erweisen. (S. C. Off. v. 13. Jan. 1892.) Ein Band, der neben anderen auch einen von einem Häretiker verfaßten Aufsatz hat, ist kein häretisches Buch.

Wieweit in sich abgeschlossene, periodische Schriften, Broschüren, Kalender unter die Zensur fallen, hängt davon ab, ob der Begriff Buch auf sie anwendbar ist: Secundum communem loquendi usum scriptura, quae foliis decem minor est, liber dici non solet, quamvis talis nuncupari potest decem folia saltem continens.

(Schmalzgrueber V. 7. n. 30.). Noldin (n. 690) meint, eine Schrift von 80 Seiten etwa konstituiere ein Buch; Vermeersch n. 33 nimmt an, etwa 160 Seiten in 8°, 320 Seiten in 16° seien ein Buch.

Einzelne getrennte Blätter eines verbotenen Buches fallen nicht unter die Zensur, ebenso nicht eine Sammlung von Bildern. Manuskripte fallen heutzutage probabilius nicht mehr unter die Zensur, weil diese Art der Publikation nicht mehr üblich ist und darum auch keine dringende Gefahr in dieser Beziehung besteht.

2) Bücher von was immer für einem Autor, Häretiker oder Nichthäretiker, die durch apostolisches Schreiben unter der reservierten Zensur namentlich verboten sind. Sie müssen also verboten sein:

a) durch ein apostolisches Schreiben, nicht bloß durch Dekret der Indexkongregation, also durch ein Schreiben, das unmittelbar vom Papste ausgeht („de Apostolicae nostrae potestatis plenitudine"), mag es nun ein Breve, eine Bulle, eine Enzyklika oder von was immer für einer Form sein;

b) namentlich verboten, d. h. im Verbot mit ihrem Titel aufgeführt, sein; ein allgemeines Verbot, z. B. „wir verbieten die Werke des N. N.", genügt nicht. Das Verbot erstreckt sich aber auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, d. h. es begründet keinen Unterschied, ob ein Buch früher schon verboten worden ist oder jetzt oder in Zukunft verboten wird;

c) die Bücher müssen verboten sein ausdrücklich unter reservierter Zensur. Ist die Zensur reserviert, dann gilt sie als speciali modo reserviert, auch wenn dies dem Dekret bisher nicht beigefügt war. — Verschiedene Autoren meinen, für die in Zukunft zu verbietenden Bücher genüge das einfache, namentliche Verbot des Papstes, auch wenn vielleicht keine Zensur ausgesprochen sei. Lehmkuhl I, 1013.

Subjekt der Zensur aber sind: 294

1) die legentes, diejenigen, welche, sei es mit den Augen oder mit dem Munde, wenn sie nur die Sprache des Autors hinlänglich verstehen, einen bedeutenden Teil lesen (pars notabilis, das könnten nach Alfons (gegen andere) auch schon wenige Zeilen sein), mögen sie nun den Teil lesen, welcher zum Verbote Anlaß gab, oder einen anderen, mögen sie das Buch lesen im Originaltext oder in der Übersetzung, in guter oder böser Absicht, z. B. zum Studium, zum Widerlegen, mögen sie glauben, daß ihnen Gefahr droht oder nicht. Da es heißt scienter, wissentlich, entschuldigt selbst die ignorantia affectata nicht zwar von der Sünde, wohl aber von der Zensur. Nicht exkommuniziert sind die legentem

audientes, die ein solches Buch vorlesen hören. Ja, sie sündigen probabiliter nicht einmal, wenn der Lesende die Erlaubnis hat und für sie selbst keine Gefahr besteht; andere schließen aus dem „omnes et singuli", daß auch das gemeinsame Lesen, also auch das Vorlesenhören straffällig sei; davon wäre aber doch noch immer der Fall zu unterscheiden, daß jemand bloß zufällig den anderen lesen hört und darauf achtet;

2) die retinentes, die in ihrem oder fremdem Namen, in schlechter oder guter Absicht, ganz oder zum Teil ein unter Zensur verbotenes Buch wissentlich beträchtliche Zeit bewahren oder ihr Buch einem anderen zum Aufbewahren geben. Als beträchtliche Zeit gilt nicht der eine oder andere Tag, ebenso ist nicht exkommuniziert, wer es längere Zeit behält, um eine passende Zeit zur Ablieferung abzuwarten; nicht, wer es kraft seines Amtes aufbewahrt für jemand, der Erlaubnis hat, z. B. ein Diener für seinen Herrn, nicht, wer einem anderen, der Erlaubnis hat, das Buch leiht, so daß er zwar das Eigentum behält, aber nicht die Gewalt, es nach Belieben zurückzufordern;

3) die imprimentes; der Herausgeber und der Drucker. Nach der Konstitution „Apostolicae Sedis" dehnte man die Zensur auch auf die zum Drucke Mitwirkenden aus; der Zusammenhang und die Tendenz der neuen Konstitution läßt eine Einschränkung auf den Herausgeber und Drucker zu. Der Korrektor freilich fällt als „Leser" unter die Zensur;

4) die defensores, alle, welche aus was immer für einem Zwecke oder Vorwand die Bücher loben und preisen oder ihre Verfasser verteidigen oder die in ihnen enthaltene Lehre approbieren oder endlich die Bücher selbst verbergen und hindern, daß sie den Oberen übergeben werden.

Eine weitere Zensur besteht noch, nach welcher die Exkommunikation, welche aber niemand reserviert ist, alle diejenigen inkurrieren, welche ohne Erlaubnis des Ordinarius drucken oder drucken lassen „Sacrarum Scripturarum libros vel earundem annotationes vel commentarios".

Betreffs der übrigen Bestimmungen steht es dem Ordinarius zu, durch Mahnung, eventuell durch kanonische Strafen den kirchlichen Gesetze Gehorsam zu verschaffen.

Tanquerey Vol II p. 405

II. Kapitel.

Die theologische Tugend der Hoffnung.

§ 49. Begriff, Wesen, Notwendigkeit der Hoffnung.

1. Hoffen im allgemeinen bezeichnet die Bewegung unseres Geistes 295
nach einem bonum futurum, arduum, adipiscibile; die Bewegung nach einem Gut, im Gegensatz zur Furcht (timor); das zukünftig ist im Gegensatz zur Freude (gaudium) am gegenwärtigen Gute; ein schwer zu erlangendes Gut, weil wir das nicht hoffen, dessen Besitz uns gewiß ist, im Gegensatz zur Begierde (desiderium), die sich auf jedes zukünftige Gut schlechthin bezieht; adipiscibile, weil wir nicht hoffen können, was unerreichbar ist — im Gegensatz zur Verzweiflung (desperatio); 1. 2. q. 40. a. 1.

Die theologische Tugend der Hoffnung aber ist eine übernatürliche, eingegossene Tugend, durch welche wir die ewige Seligkeit und die zu ihrer Erlangung notwendigen Mittel begehren und von Gottes Gnade durch die Verdienste Jesu Christi vertrauensvoll erwarten. Ihre Akte sind:

1) das Verlangen und Streben nach Gott als unserer ewigen Seligkeit (amor concupiscentiae);[1]

2) die sichere Erwartung, daß wir Gott als das höchste Gut für uns oder als Quelle unserer Seligkeit durch die Gnade und Hilfe Gottes erreichen werden. Das Wesen der Hoffnung liegt nach Suarez im Verlangen.

3) Ein die Hoffnung begleitender Akt ist die Furcht, dieses höchste Gut zu verlieren.

Denn wenn der Hoffnung auch die höchste Gewißheit eignet von seiten Gottes, im Hinblick auf seine Verheißungen, eine Gewißheit, welche hervorgeht aus der Gewißheit und Unfehlbarkeit des Glaubens, so ist die Erreichung des Zieles dennoch abhängig von unserer eigenen Mitwirkung und Beharrlichkeit bis ans Ende, betreffs deren wir niemals sicher sein können; Eccl. 9. 1, 2; darum schließt die Hoffnung die Furcht ein, wie umgekehrt die Furcht die Hoffnung nicht ausschließt; denn wir mißtrauen nicht der göttlichen Hilfe; sondern wir mißtrauen uns selbst, daß nämlich wir uns dieser göttlichen Hilfe entziehen. S. Th. 2. 2. q. 19. a. 9. ad 1; q. 18. a. 4. Daher ermahnt der Apostel wie zur Hoffnung, so auch, unser Heil mit Furcht und Zittern zu wirken (Phil. 2. 12).

[1] S. Th. 1. 2. q. 25. a. 1: Spes supra desiderium addit quendam conatum et quandam elevationem ad consequendum bonum arduum.

296 2. Gegenſtand der Hoffnung (obiectum materiale) iſt: a) primär Gott ſelbſt als unſere Seligkeit, b) ſekundär alle Mittel, die Gott uns zur Erreichung unſeres letzten Zieles verheißen hat, zunächſt die übernatürlichen Mittel und Güter, wie Nachlaſſung der Sünden, die Gnadenhilfe, aber auch die natürlichen und zeitlichen Güter, inſofern ſie zur Erreichung unſeres letzten Zieles notwendig und nützlich ſind; auch für ſie haben wir ja die Verheißung Chriſti: Haec omnia adiicientur vobis. (Matth. 6. 33.)

ad a) Gen. 15. 1: Ego protector tuus sum et merces tua magna nimis.[1] S. Aug., De civ. Dei l. 22. c. 30. n. 1: Praemium virtutis erit ipse qui virtutem dedit. S. Th. 2. 2. q. 17. a. 2: Non enim minus aliquid ab eo sperandum est, quam sit ipse, cum non sit minor eius bonitas, per quam bono creaturae communicat, quam eius essentia: et ideo proprium et principale obiectum spei est beatitudo aeterna. a. 4.

Tob 2. 18; 1. Ioan. 2. 25; Ioan. 14. 1—3; Tit. 3. 7.

ad b) Der Gegenſtand unſerer Hoffnung iſt vorzüglich im Gebet des Herrn ausgedrückt. S. Aug., Enchir. c. 114, 115. Matth. 6. 9—13, 33; 1. Tim. 4. 8.

297 3. Motiv (obiectum formale) der Hoffnung iſt:

1) inbezug auf das ſehnſüchtige Verlangen die unendliche Güte Gottes, durch welche er uns in Ewigkeit ſelig machen kann;

2) inbezug auf die vertrauensvolle Erwartung iſt das Motiv Gottes Allmacht, Barmherzigkeit und insbeſondere die Treue in ſeinen Verheißungen (virtus Dei auxiliatrix).

Hebr. 10. 23: Teneamus spei nostrae confessionem indeclinabilem (fidelis enim est qui repromisit); 6. 17, 18; Eph. 1. 18, 19; 2, 4—7; 1. Petr. 1. 3; 5. 7. S. Thomas, Qu. disp. q. un. de spe a. 1: Ita obiectum formale spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale obiectum spei; 2. 2. q. 18. a. 4 ad 2. Das Vertrauen iſt nämlich zunächſt eine gläubige Überzeugung von dieſen Eigenſchaften Gottes (Barmherzigkeit, Allmacht, Treue), ſchließt dann aber auch eine Aufgelegtheit, Bereitſchaft des Willens in ſich, gemäß den göttlichen Verheißungen zu handeln, und iſt mit Mut und Kraftanſtrengung verbunden. Wir dürfen zwar auch auf unſere guten Werke hoffen und auf die Fürbitte der allerſeligſten Jungfrau und der Heiligen; aber nur inſofern die guten Werke ſelbſt Gnadengeſchenke Gottes ſind und inſofern alle dieſe Dinge Mittel ſind, durch welche Gott uns zur ewigen Seligkeit führen will. Motiv der

[1] Freilich wird die Stelle nach der Septuaginta auch und beſſer überſetzt: „Dein Lohn wird ſehr groß ſein.“

Hoffnung aber bleibt darum immer die höchste Güte Gottes, die sich dieser Mittel zu unserer Heiligung bedient. 2. 2. q. 17. a. 1. ad 2.

4. So ist die Hoffnung sowohl vom Glauben inbezug auf den Akt 298
des Vertrauens als auch von der Liebe inbezug auf den Akt des Verlangens unterschieden:

1) Vom Glauben inbezug auf den Akt des Vertrauens. Luther verwechselte Glauben und Hoffnung und hielt den Glauben für einen Akt des (vermessentlichen) Vertrauens auf die Verdienste Jesu Christi. Allein

a) die Hl. Schrift führt den Glauben und die Hoffnung mit dem Akte des Vertrauens als verschiedene Tugenden auf. 1. Cor. 13. 13: Nunc autem manent fides, spes, charitas: tria haec. Ephes. 3. 12: In quo habemus fiduciam et accessum in confidentia per fidem eius. Conc. Trid. sess. VI. can. 12;

b) aus dem Wesen der beiden Tugenden ergibt sich ihre Verschiedenheit: Objekt des Glaubens ist die Wahrheit, der Hoffnung die Güte; Subjekt des Glaubens vorzüglich der Intellekt, der Hoffnung ausschließlich der Wille; Motiv des Glaubens Gott als die erste Wahrheit, der Hoffnung Gott als Allmacht, Barmherzigkeit, Treue; Wirkung des Glaubens absolute Gewißheit mit Ausschluß jedes vernünftigen Zweifels, der Hoffnung einerseits unerschütterliche Gewißheit im Hinblick auf Gottes Allmacht, Barmherzigkeit, Treue, anderseits Furcht wegen der eigenen Mitwirkung; endlich ergibt sich der Unterschied auch aus den Gegensätzen beider Tugenden: es kann Verzweiflung geben ohne Abfall vom Glauben.

2) Von der Liebe ist die Hoffnung unterschieden inbezug auf den Akt des Verlangens. Beide Tugenden haben zu ihrem Subjekte den Willen, für beide ist Material- und Formalobjekt Gott, das höchste Gut, aber in verschiedener Weise. a) Formalobjekt der Hoffnung ist Gott, das höchste Gut, insofern wir von ihm die Seligkeit ersehnen und erwarten. Deus summum bonum nobis (siehe jedoch hierzu unten); Formalobjekt der Liebe Gott, als das höchste Gut in sich betrachtet. b) Bei der Hoffnung ist das nächste (Material-)Objekt (obiectum quod) Gott, das entferntere Objekt (obiectum cui) sind wir selbst, bei der Liebe ist sowohl das nähere als entferntere Objekt Gott.[1] c) Die Hoffnung findet darum ihre Vollendung erst im künftigen Besitze des ersehnten Gutes, die Liebe dagegen ruht bereits hienieden in der Einigung mit dem Geliebten, in der Liebe findet sich zwar das Verlangen nach einem zukünftigen Gute, aber insofern man es für den Geliebten will.

[1] S. Th. 2. 2. q. 17. a. 6: Virtus aliqua dicitur esse theologica ex hoc quod habet Deum pro obiecto cui inhaeret. Potest autem aliquis alicui inhaerere dupliciter: uno modo propter seipsum, alio modo inquantum ex eo in aliud devenitur. Charitas ergo facit hominem Deo inhaerere propter seipsum, mentem hominis uniens Deo per affectum amoris. Spes autem et fides faciunt hominem inhaerere Deo sicut cuidam principio ex quo aliqua nobis proveniunt. De Deo autem provenit nobis et cognitio veritatis et adeptio perfectae bonitatis.

299 5. Die sittliche Güte der Hoffnung und ihr Verhältnis zu den anderen theologischen Tugenden. Die Reformatoren, Jansenisten hielten einen Akt für schlecht, dessen Motiv das Streben nach eigener Seligkeit sei; ebenso Molinos, welcher lehrte, wer Gott liebe, dürfe weder an Lohn noch an Strafe, weder an Himmel noch an Hölle denken und müsse die Hoffnung auf das eigene Heil vollständig aus dem Herzen schaffen; cf. Trid. sess. VI. can. 31; Molinos, pr. 7. 12; Alexand. VIII., B. 7. Dec. 1690. pr. 10. 13; cf. pr. 14. 15; Innoc. XII. pr. 1. (Vgl. S. 258 f. n. 244.)

Dagegen ist zu bemerken:

1) Die Hoffnung ist eine von Gott uns eingegossene Tugend Ecclus. 24. 24: Ego mater pulchrae dilectionis et timoris et agnitionis et sanctae spei. 2. Thess. 2. 15: Ipse autem Dominus noster Iesus Christus et Deus et Pater noster, qui dilexit nos et dedit consolationem aeternam, et spem bonam in gratia.

2) Der Akt des Verlangens (amor concupiscentiae), womit wir Gott lieben als unser höchstes Gut, ist sittlich gut und heilsam, und es ist sittlich erlaubt und gut, mit Rücksicht auf die ewige Seligkeit gute Werke zu verrichten:

a) Gott selber hat uns als Ziel die ewige Seligkeit gesetzt, uns dafür geschaffen und deswegen erlöst und sie uns als Lohn unserer Handlungen vorgestellt, und zwar um uns zu den guten Handlungen anzutreiben; also dürfen und sollen wir auch nach Gott als unserer Seligkeit verlangen und um ihretwillen arbeiten. Matth. 6. 33; Col. 3. 23, 24; 1. Cor. 9. 25; Apoc. 2. 10. Schon das Verlangen nach dem höchsten Gute, umsomehr das Ringen und Kämpfen um dasselbe ist ein sittlicher Akt.

b) Insofern bei der Hoffnung das entferntere Objekt der Mensch selber ist, ist sie zwar weniger vollkommen als die Liebe; aber dieses Verlangen nach Seligkeit ist keine unordentliche Selbstsucht, weil wir die ewige Seligkeit nur verlangen, weil und insofern Gott unsere Seligkeit sein will, d. i. insofern unsere Seligkeit selber zu Gottes Ehre gereicht, und darum ist auch nicht die eigene Person zum letzten Ziele erhoben, sondern die eigene Person wird Gott, dem höchsten Ziele, untergeordnet. Dagegen ist es gewiß, daß die bloße Liebe zur Seligkeit, welche das letzte Ziel, die Ehre Gottes, ausschlösse, unsittlich und eine schwere Sünde wäre. Das wäre aber auch kein Akt der Hoffnung mehr. Ferner wird Gott nicht bloß für die eigene Person mit Ausschluß der übrigen

begehrt, sondern als das gemeinsame Zielgut aller vernünftigen Kreaturen.

Was das Verhältnis der Hoffnung zu den übrigen Tugenden angeht, so setzt: 1) die Hoffnung den Glauben voraus, von dem sie ihren Inhalt und ihr Motiv empfängt. Wir können zuweilen aber auch Dinge hoffen, für welche wir nur eine große Wahrscheinlichkeit oder eine subjektive fides divina (s. o. S. 295 n. 265) haben. — Sie ist aber vollkommener als der Glaube, schon als Tugend des Willens gegenüber der intellektuellen Tugend des Glaubens, aber auch weil in der Hoffnung schon eine Bewegung zum Ziele hin enthalten ist.

2) Dagegen geht die Hoffnung der Liebe voraus, weil in der Regel jedes Wesen zuerst nach eigener Vollendung strebt. Das schließt aber nicht aus, daß der Mensch in einzelnen Fällen vom Akte des Glaubens sogleich zu einem Akte der Liebe übergehe, besonders wenn jemand die Tugend der Charitas schon besessen und geübt, aber durch die Todsünde verloren hatte. Vollkommener aber ist die Liebe (S. Th. 2. 2. q. 17. a. 8; q. 26. a. 3. ad 3), a) weil hier auch das entferntere Objekt Gott, das höchste Gut, ist, der Mensch von seiner eigenen Person ganz absieht; ferner, weil sie eine Teilnahme an der Liebe ist, mit welcher Gott sich selber als das höchste Gut liebt, während die Hoffnung eine Teilnahme an jener Liebe ist, mit welcher Gott die Geschöpfe und ihre Seligkeit liebt; b) weil die Hoffnung ihre Befriedigung erst im Jenseits erhält, während die Liebe jetzt schon sich mit ihrem höchsten Gute vereinigt.

6. Subjekt der Hoffnung und zwar nächstes Subjekt ist der Wille 300
des Menschen. Was das entferntere Subjekt, d. i. die hoffende Person, angeht, so können Subjekt der Hoffnung nur diejenigen sein, denen Gott ein noch nicht erreichtes, aber erreichbares Gut ist. Darum kann die Hoffnung nicht sein: 1) in den Seligen; denn sie sind bereits in den Besitz gelangt, 2) nicht in den Verdammten; denn für sie gibt es keine Hoffnung mehr, 3) nicht in den Ungläubigen; denn die Hoffnung ruht auf dem Glauben, 4) nicht in den Verzweifelnden, überhaupt nicht in allen denen, die direkt gegen den Habitus der Hoffnung handeln.

Sie kann aber sein: 1) in den Seelen im Fegfeuer, da sie ja noch nicht zur Anschauung und zum Besitze Gottes gelangt sind; an Stelle der Mitwirkung tritt bei ihnen die satispassio, mit welcher sie sich in den Willen Gottes ergeben, 2) in den Menschen, solange sie hienieden leben (in statu viae), auch in den größten Sündern, wofern sie nur nicht verzweifeln.

301 7. Die Notwendigkeit der Hoffnung. 1) Die eingegossene Tugend der Hoffnung ist zur ewigen Seligkeit necessitate medii notwendig: a) einmal schon deswegen, weil sie ja mit der heiligmachenden Gnade zugleich eingegossen wird, ohne welche niemand selig werden kann, dann b) weil wie unsere Erkenntnis durch den Glauben, so auch unser Wille durch die Hoffnung auf Gott als unser letztes Ziel hingeordnet sein muß.

Die Hoffnung als theologische Tugend richtet sich auf etwas Schwieriges (arduum), das durch fremde Hilfe zu erreichen ist. Aber dieses arduum, das nichts anderes ist als das ewige Leben, geht über jede natürliche Kraft hinaus. Darum ist es notwendig, daß wir durch ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes auf dieses arduum hingelenkt werden, dieses Gnadengeschenk ist der Habitus der Hoffnung. Insofern wir also etwas hoffen als uns möglich durch Gottes Hilfe, berührt unsere Hoffnung Gott selber, auf dessen Hilfe sie sich stützt. S. Th. 2. 2. q. 17. a. 1. a. 2. a. 6.

2) Aber auch der Akt der Hoffnung ist zur Rechtfertigung und zur Seligkeit necessitate medii notwendig; denn die Rechtfertigung setzt den Willen voraus, fortan Gott als höchstes Ziel anzustreben, dies aber geschieht nicht ohne die Hoffnung. In gleicher Weise ist derjenige Gottes, als seines höchsten Gutes, nicht wert, der ihn nicht anstrebt. Rom. 8. 24: Spe salvi facti sumus. Trid. sess. VI. De iustificatione c. 6; sess. XIV. De poenit. c. 4 ist das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit und die Hoffnung auf die Verzeihung als wesentlicher Akt im Rechtfertigungsprozeß angeführt.

3) Der Akt der Hoffnung fällt aber auch unter ein ausdrückliches, göttliches Gebot. 1. Tim. 6. 17: Divitibus huius saeculi praecipe non sublime sapere neque sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo. Hebr. 6. 18, 19; 10. 23; Ps. 9. 11; 30. 5; 61. 9; 1. Petr. 1. 13; Alex. VII. A. pr. 1.

Das Gebot verpflichtet in analoger Weise wie das Gebot des Glaubens und zwar 1) per se: a) beim Beginne des Vernunftgebrauches, wenn nämlich die ewige Seligkeit als letztes Ziel hinreichend vorgestellt ist;

b) (nach einigen) in Todesgefahr, um das Verlangen zum höchsten Gute, in dessen Besitz man demnächst gelangen soll, zu erheben und gegen die Versuchungen gestärkt zu werden. So sehr jedoch der Akt der Hoffnung für die Todesgefahr zu empfehlen ist, so läßt sich doch ein striktes Gebot nicht erweisen, wo der Akt der Hoffnung nicht zu anderen gebotenen Akten, z. B. zum Sakramentenempfang, notwendig ist;

c) öfters im Leben, und zwar weil man ohne den Akt der Hoffnung weder gerechtfertigt werden, noch in der Gerechtigkeit verharren, noch verdienstlich arbeiten kann. Eine bestimmte Zeit, innerhalb welcher ein Akt der Hoffnung zu erwecken ist, läßt sich nicht angeben. (Manche sagen: im Jahre einmal, andere: einmal im Monate.)

2) per accidens: a) wenn irgendein Tugendakt erweckt werden soll, der einen Akt der Hoffnung zur Voraussetzung hat, z. B. Beichte und Kommunion; aber auch hier genügen virtuelle und eingeschlossene Akte;

b) wenn man in Verzweiflung gefallen war;

c) wenn man sich in Gefahr der Verzweiflung befindet;

d) wenn ein Akt der Hoffnung notwendig ist, um eine Versuchung zu überwinden. Hier aber ist die Unterlassung des Aktes nicht eine Sünde gegen die Hoffnung, sondern man unterliegt eben jener Sünde, zu welcher die Versuchung uns reizte.

8. Die Eigenschaften der Hoffnung. 302

1) Bezüglich des Verlangens muß die Hoffnung sein: a) über alles groß, wenigstens appretiative, so daß wir nach Gott, der Wertschätzung nach, mehr verlangen als nach allem geschaffenen Guten, wenn auch nicht intensive, so daß wir mit dem möglichst lebhaften oder auch nur mit lebhafterem Affekte nach der ewigen Seligkeit verlangten als nach den zeitlichen Gütern; denn die sinnfälligen und zeitlichen Güter pflegen schon ihrer Natur nach wegen ihrer Nähe und leichteren Erreichbarkeit und wegen ihrer Einwirkung auf das sinnnliche Begehrungsvermögen und Anregung der Einbildungskraft einen lebhafteren Affekt in uns hervorzurufen als die ewigen Güter; b) wirksam (keine velleitas, sondern voluntas), sie muß den kräftigen Entschluß enthalten, alle Mittel für das ewige Leben zur Anwendung zu bringen und besonders die Gebote Gottes beobachten zu wollen.

2) Bezüglich des Vertrauens: a) fest und unerschütterlich, um alle Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden, seien dieses äußere, wie Leiden, Verfolgungen, oder innere, wie die Furcht vor der eigenen Schwäche oder das Andenken an die begangenen Sünden, b) wohlgeordnet, d. h. wir dürfen nichts von Gott erwarten, was er nach seinen Eigenschaften nicht geben kann oder nach der von ihm festgesetzten Ordnung nicht geben will, z. B. Sündenvergebung und ewige Seligkeit ohne jede eigene Mitwirkung.

9. Früchte der Hoffnung sind:

1) der himmlische Sinn, vermöge dessen wir uns hienieden als Pilger und Fremdlinge ansehen, unser ganzes Leben, unsere Arbeit im Berufe unter den Gedanken der Ewigkeit stellen (Ephes. 2. 19; 1. Petr. 2. 11; Phil. 3. 20);

2. die christliche Geduld in allen Leiden und Widerwärtigkeiten und der Starkmut selbst bis zum Martertod.

§ 50. Die Sünden gegen die Hoffnung.

303 Nach den verschiedenen Akten, in welchen die Hoffnung sich offenbart, sind auch die Versündigungen verschieden:

1. Dem Akte des Verlangens nach der Seligkeit steht entgegen:

1) per defectum die Anhänglichkeit an diese Welt, vermöge deren man das Irdische mehr liebt als das Himmlische. Sie ist schwere Sünde, wenn das Irdische als letztes Ziel betrachtet wird, z. B. wenn jemand immer in der Welt leben möchte und Gott den Himmel überlassen würde, falls dies möglich wäre. Luc. 6. 25. Läßliche Sünde könnte ein solcher Wunsch sein als Ausdruck der unordentlichen Anhänglichkeit an die Welt und ihre Güter, oder der Furcht vor dem Tode wegen der ungewissen Ewigkeit;

2) per excessum die ungeordnete Liebe zur ewigen Glückseligkeit, vermöge deren man aus Überdruß am Leben und an der Anstrengung die ewige Seligkeit verlangt. Sie geht nicht über eine läßliche Sünde hinaus, wenn nicht ein ausdrückliches Murren oder Sicherheben gegen die göttliche Vorsehung dazu kommt.

Aus dem Gesagten geht hervor:

1) Ein langes Leben wünschen ist gut oder schlecht, je nachdem dieser Wunsch einem guten oder schlechten Beweggrunde entspringt.

2) Sich den Tod wünschen aus Kleinmut, aus einer unbedeutenden Ursache, ist läßliche Sünde. Dagegen kann man sich erlaubterweise den Tod wünschen: a) um einem großen geistigen oder zeitlichen Übel zu entgehen, z. B. wenn man fürchtet, in die Sünde zu fallen und zugrunde zu gehen; wenn man ein Leben hat, das schwerer und bitterer ist als der Tod; oder wenn man sich den Tod wünscht, um die Verfolgungen der Kirche nicht schauen zu müssen. Ecclus. 30. 17: Melior est enim mors quam vita amara; et requies aeterna quam languor perseverans; cf. 3. Reg. 19. 4; b) wenn man zu sterben wünscht, um Gott im Himmel vollkommen zu lieben und zu verherrlichen; ein solches Verlangen ist sogar ein Akt der vollkommenen Liebe.

Natürlich ist es in allen diesen Fällen unerlaubt, sich den Tod in wirksamer Weise zu wünschen oder gar herbeizuführen, vielmehr muß man hier den eigenen Willen vollkommen dem göttlichen unterordnen. Sich selbst töten heißt in Gottes Herrschaft eingreifen, sich den Tod wünschen, heißt von Gott das Ende des Lebens erwarten.

3) Wünschen, man möge nicht geboren sein oder vernichtet werden, ist eine schwere Sünde, wenn nicht jemand durch solche Wünsche bloß die Heftigkeit seines Schmerzes ausdrücken will.

2. Der vertrauensvollen Erwartung steht entgegen: 304

1) per defectum a) die Verzweiflung (desperatio positiva), der Abfall von der Hoffnung, das Mißtrauen gegen Gott, von ihm die Seligkeit und die zu ihrer Erlangung notwendigen Mittel zu erreichen. Sie ist ein Abfall vom Streben nach der ewigen Seligkeit wegen der vermeintlichen Unmöglichkeit sie zu erlangen, entweder im Hinblicke auf die Menge der begangenen Sünden oder wegen der Schwierigkeit, die Sünde zu meiden und die zur Seligkeit nötigen Mittel anzuwenden. Sie kann ihren Grund aber auch darin haben, daß der Mensch eine gewisse Abneigung gegen Gott als sein letztes Ziel hat. Sie ist also ein Akt des Willens, nicht bloß das Urteil des Verstandes, man könne nicht selig werden, obwohl dieses leicht zur Verzweiflung führt. Die eigentliche und vollendete Verzweiflung ist (objektiv) immer Todsünde (peccatum mortale ex genere suo toto) und läßt eine geringfügige Materie nicht zu; denn sie richtet sich direkt gegen die göttliche Barmherzigkeit, wendet den Menschen von Gott seinem Ziele gänzlich ab und ist die Ursache vieler Sünden. Ephes. 4. 19: Desperantes semet ipsos tradiderunt impudicitiae, in operationem immunditiae omnis, in avaritiam. Die Verzweiflung ist gefährlicher als die anderen Sünden, weil der Mensch, welcher die Hoffnung auf die Seligkeit aufgegeben hat, sich leicht in alle Laster stürzt (S. Th. 2. 2. q. 20. a. 3). S. Isidor. De summo bono: Perpetrare flagitium aliquod mors animae est; sed desperare est descendere in infernum. Sie ist aber nicht so schwer als Unglaube und Gotteshaß, weil diese sich gegen Gott richten an sich, während die Verzweiflung sich gegen Gott richtet, insofern er ein Gut für uns ist. Nur verbindet sich oft mit der Verzweiflung Häresie, wenn sie ihren Grund in einem Irrtum über Glaubenssachen hat, und ist darum in der Beichte danach zu fragen. Dagegen ist sie bloß eine läßliche Sünde, wenn sie nur unvollkommen ist, also ein gewisser Kleinmut und Verzagtheit in geistlichen und leiblichen Nöten.

Ein Kennzeichen, daß die Verzweiflung eine vollendete ist, kann es sein, wenn jemand wegen seines Mißtrauens es unterläßt, auch die notwendigen Mittel zum Heile anzuwenden. Darum sind nicht mit Verzweiflung zu verwechseln die Zustände großer Angst und Verwirrung, in welchen oft auch gerechte und fromme Seelen in fortwährender Unruhe betreffs ihres ewigen Heiles sind, während sie doch genauestens alle Pflichten erfüllen. — Aber ebenso auch die bei nervenkranken, hysterischen Personen oft vorkommende Apathie gegen alle religiösen Übungen, Gebet, Sakramentenempfang usw., die eben Krankheit, nicht Sünde ist.

Die Verzweiflung hat ihre Ursache vorzüglich in der Unkeuschheit, welche einerseits vom Verlangen nach den ewigen Gütern abzieht, anderseits die Bekehrung als unmöglich erscheinen läßt, und in der Trägheit, dem Widerwillen gegen die übernatürlichen Güter und die mit ihrer Erreichung verbundene Schwierigkeit.

b) Der Art nach schwere Sünde ist die absichtliche Unterlassung eines Hoffnungsaktes, wo dieser geboten ist (desperatio privativa), während der Mangel der Hoffnung bei dem, welcher vom Himmel nichts weiß (desperatio negativa), zu beurteilen ist wie der materielle Unglaube (vgl. S. 318 n. 277);

2) per excessum die Vermessenheit (praesumtio), d. i. die Erwartung dessen, was Gott nach seinen Eigenschaften nicht geben kann oder nach der von ihm festgesetzten Ordnung nicht geben will. Die Präsumtion kann nun in verschiedener Weise begangen werden:

a) wenn man vertraut, durch seine eigenen Kräfte ohne die göttliche Gnade die ewige Seligkeit zu erlangen; es ist dies die Häresie der Pelagianer;

b) wenn man so auf die göttliche Barmherzigkeit vertraut, daß man bloß durch die Verdienste Jesu Christi ohne die eigene Mitwirkung die ewige Seligkeit hofft — Häresie der Reformatoren;

c) wenn man in der Unbußfertigkeit vorsätzlich bis zum Tode verharrt oder Sünden begeht, weil man leicht von Gott Verzeihung hofft, oder im Sündigen verharrt und ebenso leicht und sicher Verzeihung hofft, als ob man nicht sündigte — Sünde gegen den Hl. Geist;

d) wenn man von Gott etwas hofft, was unerlaubt ist, z. B. Gottes Hilfe zur Ausführung eines Verbrechens — oft Häresie, immer Blasphemie;

e) wenn man von Gott eine außerordentliche Gnadenhilfe erwartet entgegen der Anordnung seiner Providenz, z. B. die Gnadenfülle und Heiligkeit der allerseligsten Jungfrau oder der größten Heiligen; — wenn

es aber nur ein einfacher Wunsch ist nach solcher Heiligkeit mit gebührender Unterordnung unter den göttlichen Willen, so ist dieser Wunsch erlaubt und sittlich gut.

Keine Sünde gegen die Hoffnung ist es:

a) die Buße aufzuschieben in der Hoffnung auf später zu leistende Buße, obwohl hierin eine Sünde gegen die christliche Selbstliebe liegen kann;

b) zu sündigen mit dem Gedanken an spätere Buße und Verzeihung, auch wenn dieser Gedanke einigermaßen der Anlaß zum Sündigen wird, oder selbst wenn er das Sündigen erleichtert, wenn er nur nicht das Motiv des Sündigens wird. Ja, nach dem hl. Thomas mindert der Gedanke an spätere Buße und Verzeihung die Sünde.[1]

Daraus ist zu ersehen, wie die gewöhnliche Anklage zu beurteilen ist: „Ich habe eine Sünde begangen und dabei gedacht: ich kann sie wieder beichten." Dieser Gedanke ist nicht schlecht, sondern gut, wenn er nicht eigentliches inneres Teil-Motiv der Sünde ist, sondern die Sünde in der Leidenschaft des Menschen ihre Ursache hat, auch wenn der Mensch nicht oder weniger leicht sündigen würde, falls ihm die Hoffnung auf Verzeihung nicht vorschwebte. — Wenn man eine Sünde wiederholt, weil es ebenso leicht ist, sich über 12 als über 8 Verfehlungen anzuklagen, ist es keine Vermessenheit; es wäre aber Vermessenheit, eine Sünde zu wiederholen, weil man ebenso leicht für 12 als für 8 Sünden Verzeihung erlangen kann.

c) Es ist ebenso keine eigentliche und vollendete Sünde der Ver-

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 21. a. 2. ad 3: Peccare cum proposito perseverandi in peccato sub spe veniae ad praesumtionem pertinet. Et hoc non diminui', sed auget peccatum. Peccare autem sub spe veniae quandoque percipiendae cum proposito abstinendi a peccato et poenitendi de ipso, hoc non est praesumtionis, sed hoc peccatum diminuit, quia per hoc videtur habere voluntatem minus firmatam ad peccandum. Cf. Elbel, II. conf. 6. q. 9. n. 181; Marcus Struggl, Theol. mor. tr. IV. q. 3. a. 2. n. 16. resp. 1: Quando misericordia Dei est motivum partiale intrinsecum ipsius voluntatis peccaminosae et ratio propter quam quis liberius peccet, tunc talis voluntas peccaminosa semper est simul praesumtio. Ita communis . . .; resp. 2: Quando misericordia Dei non est motivum partiale intrinsecum ipsius voluntatis peccaminosae, sed solum actus spei distinctus praevius, concomitans et consequens, tunc voluntas peccaminosa non est praesumtio; etsi actus spei praevius removeret maiorem timorem peccati et esset per accidens occasio liberius peccandi. Lacroix, l. II. n. 126. n. 33: Bonum est etiam tum, quando quis peccat vel vult peccare, sperare veniam a Deo et proponere postea confiteri vel poenitere. n. 127. Reuter, Th. mor. p. II. tr. 1. q. 3. n. 68. Suarez, De spe disp. 2. sect. 3. n. 1. 2. 3 sqq.

messenheit und darum nur läßliche Sünde, wenn man in Hoffnung auf Verzeihung nur läßliche Sünden begeht; denn das Wesen der Vermessenheit besteht darin, von Gott die ewige Seligkeit ohne die von ihm verordneten Mittel zu hoffen; die läßlichen Sünden schließen aber nicht von der Seligkeit aus und finden leicht, sei es in diesem, sei es nach diesem Leben Verzeihung. Ebenso wäre es keine schwere Sünde, im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit die Buße über eine Todsünde kurze Zeit, z. B. einen Tag, zu verschieben.

d) Es ist zwar schwere Sünde gegen das Gebot der Buße, nicht aber Vermessenheit, die Buße während des Lebens zu verschieben, wo wir Buße zu tun verpflichtet sind, z. B. die jährliche Beichte nicht zu verrichten.

Nach Thomas (2. 2. q. 21. a. 2) ist die Verzweiflung eine schwerere Sünde als die Vermessenheit, weil verzeihen und erbarmen Gott an sich zukommt, dagegen strafen nur mit Rücksicht auf unsere Sünden.

Den Habitus der Hoffnung zerstören in uns a) die Verzweiflung und b) jene Arten der Vermessenheit, die mit Häresie verbunden sind, weil die Tugend der Hoffnung nicht bestehen kann ohne die Tugend des Glaubens, und ebenso c) der Verzicht auf Gott und die ewige Seligkeit, wenn man nur immer hienieden leben könnte.

Der Unterricht über die Hoffnung in Katechese und Predigt ist eine Hauptpflicht des Seelsorgers, besonders wo es sich um Begründung eines positiven Tugendlebens handelt.

Jamquerey Vol II p. 476

III. Kapitel.

Die theologische Tugend der Liebe.

§ 51. Begriff, Wesen, Gegenstand, Motiv der Liebe.

305 1. Lieben (amare) im allgemeinen heißt velle alicui bonum, einem etwas Gutes wollen, es eignet sowohl dem sinnlichen als dem geistigen Begehren. Bei der Liebe kommen immer zwei Dinge in Betracht: das Gut, das man einem will, und die Person, welcher man das Gut will. Nach S. Aug., De civ. Dei l. 14. c. 6; S. Thomas, C. Gent. l. 4. c. 19, liegt die Liebe allen Äußerungen des Strebevermögens zugrunde: insofern sie sich sehnt nach dem, worauf sie gerichtet ist, heißt sie Verlangen (Begierde, Hoffnung); insofern sie es umfaßt und genießt, Freude; insofern wir es entbehren müssen, Trauer;

gegenüber dem, was sie davon fernhält, heißt sie Furcht, Haß, Zorn. In diesem Sinne definiert der hl. Thomas die Liebe auch inclinatio ad aliquid.

Je nach der Person, welcher man ein Gut will, unterscheidet man nun: 1) die begehrliche Liebe (amor concupiscentiae), wodurch wir etwas oder einen lieben als gut für uns, nämlich wegen eines Gutes, eines Vorteiles, den wir für uns erstreben, oder weil wir dadurch eine Förderung, Vervollkommnung erwarten, z. B. wenn der Reiche den Reichtum liebt wegen der ihm daraus entspringenden Genüsse, der Knecht den Herrn wegen des Lohnes, der Arme den Reichen wegen des Almosens;

2) die wohlwollende Liebe (charitas, weil sie eine Wertschätzung des Geliebten in sich schließt; cf. S. Th. 1. 2. q. 26. a. 3), durch welche wir jemand lieben wegen der ihm eignenden Vollkommenheit und ihm also Gutes wollen, weil er liebenswürdig ist. Während die begehrliche Liebe das Gut des Liebenden sucht, sucht die wohlwollende Liebe das Gut des Geliebten. Die gegenseitige wohlwollende Liebe ist Freundschaft. Die wohlwollende Liebe bringt eine Einigung hervor zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, und zwar sowohl in der Erkenntnis, insofern das Denken des Liebenden im Geliebten ruht, als auch im Willen, insofern das Wohlgefallen des Liebenden im Geliebten ruht, insofern er weiterhin das Gut und Übel des Geliebten als das seinige, den Willen des Geliebten als den seinigen betrachtet, „et propter hoc proprium est amicorum eadem velle et in eodem tristari et gaudere", aber auch insofern der Liebende will und wirkt für den Geliebten wie für sich selbst (S. Th. 1. 2. q. 28. a. 2).

Man unterscheidet nun ferner amor affectivus und effectivus, je nachdem die Liebe bloß in der Gesinnung besteht oder auch zu Werken übergeht, oder je nachdem sie dem Geliebten das Gut bloß will oder auch wirkt. Der amor affectivus scheidet sich wieder in einen doppelten Akt: a) das Wohlgefallen, die Freude (gaudium) an dem Gute, welches der andere wirklich hat, und b) Sehnsucht, Verlangen (desiderium), womit man dem anderen ein Gut wünscht, das er noch nicht hat. S. Th. 1. 2. q. 25. a. 2; q. 28. a. 6.

Wenden wir diese Unterscheidungen auf die Liebe Gottes an, so ist die begehrliche Liebe zu Gott identisch mit dem Akte des Verlangens in der Hoffnung, von welchem wir bereits gesprochen haben, während die wohlwollende Liebe Gottes eben die theologische Liebe oder die Charitas ist.

306 2. Die wohlwollende Liebe gegen Gott oder die Charitas ist die übernatürlich eingegossene Liebe, durch welche wir Gott Gutes wollen um seiner selbst, uns aber und dem Nächsten um Gottes willen. Sie ist nicht der Hl. Geist selbst, wie dem Anschein nach Petrus Lombardus (1. Sent. dist. 17. 18) meint, obwohl sie durch den Hl. Geist in unseren Herzen gewirkt wird; es widerspricht diese Auffassung der Hl. Schrift, der Lehre der Kirche, der Verdienstlichkeit der guten Werke usw.[1]

Gegenstand (obiectum materiale cui) der Liebe ist primär Gott als das höchste Gut in sich, wie wir es aus dem Glauben erkennen, sekundär alle vernünftigen Geschöpfe, welche der Verähnlichung und Gemeinschaft mit Gott durch Gnade und Glorie fähig oder teilhaftig sind. Da die Verdammten diese Berufung zur Liebesgemeinschaft mit Gott in Gnade und Glorie für immer verloren haben, so können sie nicht Objekt der Charitas sein. Sie können gleich den unvernünftigen Geschöpfen nur in entfernter Weise Objekt der Charitas sein, insofern wir sie als Mittel zur Verherrlichung Gottes betrachten (obiectum materiale quod). Dagegen können wir selbst und die Nebenmenschen, die armen Seelen im Fegfeuer, die Engel und Heiligen des Himmels Objekt der Charitas sein, insofern wir in uns und ihnen Gott selbst, das höchste Gut, lieben, weil wir und sie an Gottes Güte partizipieren, seine Güte in uns widerstrahlt. Daraus geht hervor, daß, allgemein gesprochen, es der Art nach dieselbe Liebe ist, mit welcher wir Gott und uns oder den Nebenmenschen um Gottes willen lieben. 1. Ioan. 4. 12: Si diligamus invicem, Deus in nobis manet et charitas eius in nobis perfecta est. S. Aug., De Trin. l. 8. c. 8. n. 12: Ex una igitur eademque charitate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, nos autem et proximum propter Deum. cf. sermo 265. c. 8. n. 9. S. Th. 2. 2. q. 25. a. 1.

Motiv (obiectum formale) ist wiederum die durch den Glauben erkannte, absolute, um ihrer selbst willen liebenswürdige Güte Gottes. Und zwar ist nicht bloß Gott als das höchste Gut, d. i. als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, Motiv der Charitas, sondern auch jede einzelne Vollkommenheit, z. B. die Barmherzigkeit, Heiligkeit, Gerechtigkeit, weil jede seiner Vollkommenheiten mit seinem Wesen identisch und

[1] Scipel, Die Lehre von der göttlichen Tugend der Liebe, Katholik 1906, S. 28 ff.

Gott wegen jeder einzelnen Vollkommenheit in ihrer Unendlichkeit unendlich liebenswürdig ist oder in ihr die unendliche Güte Gottes sich offenbart.

So ist also ein Akt der Charitas, Gott zu lieben, weil er so unendlich heilig, barmherzig, gütig ist: 1. Ioan. 4. 19: Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos. Praktisch ist es, zur Erweckung der Liebe zu empfehlen, sich mehr die einzelnen Vollkommenheiten Gottes als den mehr abstrakten Ausdruck: Gott, das höchste, liebenswürdigste Gut, als Motiv der Charitas vorzuhalten.[1]

Wenn wir sagen, Motiv der Liebe sei Gott als das höchste Gut in sich (Deum summum bonum in se), so ist damit nicht gesagt, daß wir im Akte der Liebe von Gottes Gnade und Herablassung zu uns und von Gott als Quelle unserer Seligkeit ganz absehen müßten; Gott auch als Quelle unserer Seligkeit, als summum bonum nobis, kann Motiv der Charitas sein, wenn wir ihn nur nicht bloß wegen der Seligkeit, die wir von ihm hoffen, wegen der Güter, die uns von ihm zufließen, lieben, sondern wegen der unendlichen Güte und Vollkommenheit, vermöge welcher er uns selig machen kann und will, und vermöge welcher er allen seinen Geschöpfen Güter verleiht. Damit ist auch die Frage gelöst, ob die dankbare Liebe gegen Gott Motiv der Charitas sein könne. Jene dankbare Liebe, vermöge deren wir Gott lieben, weil wir von ihm Wohltaten empfangen haben und noch weitere Wohltaten erwarten, ist nicht Charitas; jene dankbare Liebe aber, durch welche wir Gott lieben wegen der unendlichen Güte, vermöge deren er uns für sich erschaffen, mit dem Blute seines Sohnes erlöst und durch die Gnade geheiligt hat und uns fortwährend mit übernatürlichen und natürlichen Gütern überhäuft, ist nichts anderes als die theologische Charitas. Dies geht schon daraus hervor, daß wir Gottes absolute Güte nur aus seiner Offenbarung, speziell aus den Erweisen der Liebe gegen uns erkennen. Auch die Hl. Schrift, wenn sie uns zur Liebe gegen Gott bestimmen will, führt uns die Erweise der göttlichen Liebe gegen uns vor. Deut. 10. 22; Osee 11. 4; Ioan. 12. 32; 1. Ioan. 4. 10, 19; Ephes. 5. 2. Man kann nicht einwenden, daß die Hl. Schrift darunter nur die unvollkommene Liebe verstehe, weil wir nicht annehmen können, daß die Hl. Schrift uns im unklaren lasse über die Charitas, in welcher ja wesentlich die christliche Vollkommenheit besteht. Auch die Heiligen haben stets die Betrachtung der Liebesoffenbarungen Gottes, insbesondere des bitteren Leidens und Sterbens Jesu Christi und des allerheiligsten Altarssakramentes, als Mittel angewendet und empfohlen, die Charitas zu gewinnen und zu vervollkommen (Herz-Jesu-Andacht) (Schwane, Moraltheol. S. 92—97).

[1] S. Th. 2. 2. q. 23. a. 5. ad 2: Dicendum quod charitate diligitur Deus propter seipsum. Unde sola ratio diligendi attenditur principaliter a charitate, scilicet divina bonitas, quae est eius substantia. S. Bernardi, De diligendo Deo c. 1. n. 1: Causa diligendi Deum Deus est. S. Aug., De doctr. christ. l. 3. c. 10. n. 16.

307 3. Die Charitas kann sich nun erweisen in der Gesinnung und im Werke (amor affectivus und effectivus).

Die affektive wohlwollende Liebe gegen Gott enthält vorzüglich zwei Akte: 1) die Freude (gaudium) an den göttlichen Gütern, 2) die Sehnsucht (desiderium) nach den göttlichen Gütern, insofern man sie ihm selbst wünscht.[1]

1) Die Freude als Akt des Wohlwollens gegen Gott kann sich sowohl auf die inneren als auf die äußeren Güter Gottes beziehen, S. Th. 2. 2. q. 28. a. 1: a) inbezug auf die inneren Güter Gottes ist es ein Akt der Charitas, sich an den unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu freuen, daß er unendlich heilig, gütig, weise, selig ist, und sich an diesem Guten mehr zu freuen als an dem eigenen Guten, weil wir ja Gott mehr lieben müssen als uns selbst. Ioan. 14. 28: Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem. Es ist das die Liebe der Seligen und Engel, die sich mehr freuen an Gottes Herrlichkeit als an ihrer eigenen, ja, die gerade deswegen an ihrer eigenen Seligkeit sich freuen, weil dadurch Gott umsomehr verherrlicht wird.[2]

b) inbezug auf die äußeren Güter Gottes, d. i. seine äußere Ehre und Verherrlichung, erwecken wir einen Akt der Liebe, wenn wir uns freuen an der Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit in der Erschaffung der Welt, in seiner göttlichen Vorsehung, in der Erlösung der Menschen, in der Leitung seiner Kirche, ebenso wenn wir uns freuen an der äußerlichen Herrlichkeit, die Gott von den vernünftigen Kreaturen, den Engeln und Menschen, zuteil wird, über die Ausbreitung und die Siege des Reiches Gottes auf Erden. Aus dieser Freude entspringt das Lob Gottes. So enthalten das Te Deum, das Gloria in excelsis Deo, die Laudes eigentlich nichts anderes als lauter Liebesakte zu Gott.

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 28. a. 4.

[2] S. Bonav., Stimuli amoris p. 3. c. 17: Non dubito, imo certus sum, quod plus gaudent angeli et animae sanctae de magnificentia honoris Tui quam de magnificentia gloriae suae. S. Thomas, Opusc. 63. De beatit. c. 7. q. 3: Ibi etiam anima congratulatur Deo, non propter se, sed propter Deum. Tanta enim puritate anima afficitur in congratulatione Dei, quod potius vult ipsum esse beatum, quam seipsam esse beatam; imo anima fidelis mallet eligere beatitudine semper carere, quam Deum alicuius beatitudinis et perfectionis defectum habere.

2) Der zweite Akt der Liebe, die Sehnsucht oder das Ver- 308
langen, kann sich ebenfalls auf die äußeren und inneren Güter beziehen: a) inbezug auf die inneren Güter kann freilich ein unbedingtes Verlangen nicht erweckt werden oder der Wunsch, Gottes Vollkommenheit zu vermehren, weil die unendliche Vollkommenheit Gottes eines Zuwachses, einer Mehrung nicht fähig ist. Es kann aber ein bedingter Wunsch erweckt werden, insofern wir, wenn es möglich wäre, daß Gott durch unsere Tätigkeit einen Zuwachs am Guten erhielte, alle unsere Kräfte aufbieten würden, um seine Vollkommenheit und Seligkeit zu mehren.[1]

b) inbezug auf die äußeren Güter Gottes ist ein Akt der Liebe der Wunsch, Gottes Ehre möge in uns und anderen befördert werden (Gloria Patri etc., Sanctificetur nomen tuum). So ist es ein Akt der Liebe, alles tun zu wollen, um Gott zu ehren, ebenso alle Akte der Selbstaufopferung, der Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen.

Danach ist zu unterscheiden: etwas tun, weil Gott es will, ist an sich Akt des Gehorsams; etwas tun, weil Gott dadurch verherrlicht wird, Akt der Liebe. Es ist ein Akt der Liebe, sich selbst den Himmel zu wünschen, damit wir Gott dort um so vollkommer lieben und ewig sein Lob singen. Phil. 1. 23, 24: Coarctor autem e duobus: desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius, permanere autem in carne, necessarium propter vos. Der vollkommenste Akt der Liebe aber ist das Verlangen, für Gott zu leiden und zu sterben, weil hier Gottes Wohlgefallen ohne Rücksicht auf den eigenen Vorteil und unter schwerem Nachteil für die Natur gesucht wird. Ioan. 15. 13: Maiorem charitatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis.

Was die Beförderung der göttlichen Ehre bei anderen angeht, so ist es ein Akt der Liebe zu wünschen, daß alle, welche Gott noch nicht erkennen und lieben, zu seiner Erkenntnis und Liebe gelangen, daß diejenigen, welche ihn lieben, ihn immer mehr lieben und verherrlichen.

3) Endlich kann die wohlwollende Liebe Gottes auch Akte erwecken betreffs des Bösen, das dem göttlichen Guten feindselig entgegensteht. Solche Akte sind: a) die Trauer über unsere Sünden, weil dadurch Gott, das höchste Gut, beleidigt wird, und weil wir, soweit es auf uns ankommt, Gott ein Übel gewollt haben (S. Th. 2. 2. q. 28. a. 1 et 2), daß wir durch unsere Sünden das Leiden und den Tod des Gottessohnes

[1] S. Thomas, in 3. d. 29. q. 1. a. 3 ad 4: Si esset possibile, quod ex nostris operibus aliquid Deo accresceret, habens charitatem multo plura faceret propter beatitudinem ei conservandam quam propter eam sibi adipiscendam.

verursacht haben — die Liebesreue; aber auch die Trauer über die Sünden anderer, weil dadurch die äußere Ehre Gottes beeinträchtigt wird, die Trauer über die Verfolgung und Unterdrückung der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden — diese Trauer entspricht der Freude am göttlichen Gute;

b) die kindliche Furcht (timor filialis), wir möchten Gott, das höchste Gut, durch eine Sünde beleidigen; der gleiche Akt kann inbezug auf die Sünden der Mitmenschen erweckt werden — er entspringt dem Verlangen nach dem göttlichen Gute.

Die wohlwollende Liebe gegen Gott bleibt aber nicht beim inneren Akte stehen, sondern offenbart sich auch in der äußeren Tätigkeit als wirksame Liebe. Diese wirksame Liebe kann sich nun nicht auf die innere Vollkommenheit Gottes erstrecken, weil seine unendliche Vollkommenheit keine Mehrung erfahren kann. Dagegen kann die äußere Herrlichkeit Gottes wachsen, und wir können und müssen mit Gottes Gnade auch unserseits dazu beitragen. Es ist also nach Thomas (1. 2. q. 28. a. 4) eine Folge und ein Zeichen der Liebe der Eifer für Gottes Ehre, vermöge dessen wir uns bestreben, daß durch Beobachtung der Gebote und Räte, durch treue Erfüllung des göttlichen Willens in Glück und Unglück, durch emsige Tugendübung Gott in uns und anderen mehr und mehr verherrlicht werde. So ist ein Akt der Liebe alles Wirken und Arbeiten und Leiden für das Reich Gottes auf Erden, soweit es geschieht, um Gott zu verherrlichen.

Wir haben diese ausführliche Beschreibung und Entfaltung des Aktes der Charitas hier beigefügt, um zu zeigen, wie es mit Gottes Gnade verhältnismäßig leicht ist, einen Akt der vollkommenen Liebe zu erwecken und selbst das ganze christliche Leben mehr und mehr unter das Motiv der Charitas zu stellen. Es tun daher schwer unrecht die Moralisten, Prediger, Katecheten, welche, statt in der angegebenen Weise den Gläubigen die Wege und die Art und Weise der Liebe zu zeigen, die Charitas als etwas sehr Schwieriges, moralisch Unmögliches darstellen. Dies hat sicher seine Berechtigung nicht bei dem, der mit der heiligmachenden Gnade den Habitus der Liebe bereits besitzt, welcher ihm den Akt der Liebe erleichtert; aber auch nicht beim Sünder, der es versucht, durch den Akt der vollkommenen Liebe und Reue den Gnadenstand wiederzuerlangen; denn wir dürfen nicht moralisch unmöglich nennen, was für viele die einzige Möglichkeit ist, selig zu werden, was allen unter schwerer Sünde geboten ist und was für viele zu empfehlen ist und empfohlen wird, um nach dem Falle in die Todsünde möglichst bald in den Stand der heiligmachenden Gnade wieder zurückzukehren. Und wenn es auch nicht immer gelingen sollte, einen Akt der vollkommenen Liebe zu erwecken, so ist es doch immer

besser, zur Erweckung solcher Akte zu ermuntern und anzuleiten, besonders damit man für den Fall der Not, wo Gottes Gnadenhilfe auch stärker ist, in dergleichen Akten geübt sei, als durch übermäßige Betonung der Schwierigkeit die Gläubigen von solchen Akten abzuschrecken.

4. Die vollkommene und unvollkommene Liebe. Absolut 309
vollkommen wäre die Liebe, welche Gott so liebt, wie er es verdient geliebt zu werden; aber diese Liebe ist nur Gott allein möglich, alle geschöpfliche Liebe besitzt darum nur eine relative Vollkommenheit. Vollkommen kann man dann die Liebe nennen, mit welcher das Geschöpf Gott so liebt, wie er vom Geschöpf geliebt werden kann; so hat ihn, abgesehen vom göttlichen Herzen Jesu, auf Erden nur Maria, die allerseligste Jungfrau, geliebt; es ist aber die Liebe der Engel und Seligen im Himmel. Endlich nennt man vollkommene Liebe die Charitas im Gegensatz zur unvollkommenen Liebe, dem amor concupiscentiae, wodurch wir für uns selbst einen Vorteil erwarten (S. Th. 2. 2. q. 17. a. 8; q. 24. a. 8; q. 23. a. 1. ad 1).

1) Die vollkommene Liebe kann zugleich mit der unvollkommenen Liebe in uns bestehen; denn Gott ist sowohl höchstes Gut in sich als höchstes Gut für uns, kann also nach der doppelten Richtung geliebt werden, ja, er muß so geliebt werden; denn unser letztes Ziel ist einerseits Gottes Ehre, die wir in der vollkommenen Liebe, anderseits unsere Seligkeit, die wir in der unvollkommenen Liebe anstreben; es kann und muß eben im Menschen Hoffnung und Liebe zugleich sein. Die vollkommene und unvollkommene Liebe sind aber wesentlich verschiedene Tugenden. Die rechte Ordnung verlangt, daß die unvollkommene der vollkommenen Liebe untergeordnet sei. Conc. Trid. sess. VI. de iustific. c. 11.

2) Es gibt hienieden keine habituell so reine Liebe, daß der Mensch die Aussicht auf den ewigen Lohn entbehren könnte (Innoc. XII. pr. 1 gegen Fénelon); denn auch die Heiligsten haben noch Versuchungen, gegen welche sie durch die Hoffnung kämpfen; und es wäre sonst ja die Hoffnung ausgeschlossen, deren Akt wir häufig zu erwecken verpflichtet sind. Dagegen können Akte des reinen Wohlwollens gegen Gott erweckt werden.

So gegen Bossuet, der meinte, der Mensch könne auch beim Akte der Charitas nicht gänzlich von der eigenen Seligkeit abstrahieren, darum müsse sich das Verlangen der Hoffnung immer wenigstens virtuell bei der Charitas beteiligen; das Begehren der eigenen Seligkeit sei wenigstens als sekundäres Motiv der Liebe notwendig. Die Forderung, der Mensch müsse im Akte der Liebe vollständig von Gott als Quelle der eigenen Seligkeit abstrahieren,

widerspricht der gesunden Vernunft, weil der Mensch Gott gar nicht einmal mit einem Akte der Charitas lieben könnte, wenn er nicht unsere Seligkeit wäre. S. Th. 2. 2. q. 26. a. 13. ad 3: Unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Es wäre ja auch unter menschlichen Freunden eine sonderbare Zumutung, um den Freund desto besser zu lieben, solle man abstrahieren von allen Gütern der Freundschaft und ihnen entsagen, wie dem freundschaftlichen Umgange, der Unterhaltung, dem daraus geschöpften Troste usw.

3) Die vollkommene eingegossene Liebe ist eine wahre Freundschaft mit Gott (Ps. 138. 17; Isai. 41. 8; Iudith 8. 22; Ioan. 15. 15). Die Freundschaft besteht in einer gegenseitigen wohlwollenden Gesinnung und Mitteilung von Gütern. Das aber leistet Gott dem Menschen und kann der Mensch auch Gott gegenüber leisten (S. Th. 2. 2. q. 23. a. 1). Diese Freundschaft beschränkt sich aber nicht auf Gott allein, sondern dehnt sich auch aus auf alle, welche der Seligkeit entweder schon teilhaftig oder fähig sind, weil sie Gott angehören (S. Th. 2. 2. q. 23. a. 1. ad 2 et 3). Die natürliche vollkommene Liebe Gottes dagegen kann nie Freundschaft sein; denn Freundschaft setzt eine gewisse Gleichheit voraus, diese aber kann die Vernunft zwischen Gott und dem Menschen nicht einmal denken; durch die Gnade aber wird diese Gleichheit hergestellt.

4) Der Akt der vollkommenen Liebe rechtfertigt auch schon außer und vor dem Sakramente, wenn er mit dem Verlangen nach dem Sakramente verbunden ist. Nicht als ob der Akt der vollkommenen Liebe die Eingießung des Habitus der Charitas bewirkte oder de condigno verdiente, sondern weil Gott einem Büßer, welcher mit Hilfe der aktuellen Gnade ernstlich danach strebt, die Liebesgemeinschaft mit ihm wieder anzuknüpfen, und sich vollkommen darauf disponiert (ultima dispositio), kraft seiner Verheißung gleichsam entgegenkommt und ihm schon vor Empfang des Sakramentes die heiligmachende Gnade erteilt (meritum de congruo infallibili). Luc. 7. 47, wozu Chrysologus (sermo 94) bemerkt: Absolvi vis? ama; 1. Ioan. 4. 7; Ioan. 14. 21—24; Rom. 5. 5; 1. Petr. 4. 8; Prov. 8. 17. Die Sünde ist eine Abkehr von Gott, eine Hinwendung zur Kreatur. In der vollkommenen Liebe aber findet die absolute Abkehr von der Kreatur und Hinwendung zu Gott statt. — Es bleibt aber die Verpflichtung, wenn möglich, das Sakrament zu empfangen.

5. Notwendigkeit der Liebe. 1) Der von Gott eingegossene 310
Habitus der Liebe ist allen zur ewigen Seligkeit necessitate medii notwendig. Trid. sess. VI. de iustif. c. 6. Denn der Habitus der Liebe wird immer zugleich mit der heiligmachenden Gnade erteilt, ohne welche niemand selig werden kann. Zur beseligenden Einigung mit Gott kann niemand gelangen, der nicht hienieden durch die Liebe diese Einigung mit Gott begonnen hat. Darum sagt so schön der hl. Gregor d. Gr. (in Evang. l. II. hom. 24. n. 6): Quasi quidam titulus possessionis est iste spiritus amoris.

2) Aber auch der Akt der Liebe ist für die Erwachsenen, die des Vernunftgebrauches mächtig sind, necessitate medii zum Heile notwendig; weil, wer Gott als das höchste Gut kennt, verpflichtet ist, ihn über alles wertzuschätzen und zu lieben. Die Verweigerung des Liebesaktes schließt einen Abfall von Gott, dem höchsten Ziele, in sich, nach dem wir zu streben verpflichtet sind, das wir aber nur in der Liebe umfassen können.

3) Die Liebe ist aber auch Gegenstand eines ausdrücklichen göttlichen Gebotes. Matth. 22. 37 sq. (cf. Deut. 6. 5); Luc. 10. 27: Mit diesem Gebote ist uns vorgeschrieben, daß wir Gott über alles lieben amore appretiative summo, d. i. daß wir alle unsere Kräfte in den Dienst der göttlichen Liebe stellen und zwar, daß wir nichts so wie Gott, nichts mehr als Gott und nichts gegen den göttlichen Willen lieben, mit anderen Worten, daß wir Gott jeder Kreatur vorziehen und weder aus Furcht vor, noch aus Liebe zu einer Kreatur Gott beleidigen wollen (Matth. 10. 37; S. Th. 2. 2. q. 24. a. 8; S. Alf. l. 6. n. 442).

Es ist aber nicht erforderlich der amor intensive summus,

a) daß der Akt der Liebe intensiver, d. i. zärtlicher, stärker sei als der Akt, mit welchem wir ein Geschöpf lieben; denn wegen unserer sinnlichen Natur ist es leicht möglich, daß wir ein Geschöpf mit zarterem oder heftigerem Affekte umfangen.

Z. B. eine Mutter kann ihr Kind zärtlicher lieben als Gott, während sie in Gott doch das höchste Gut erkennt und liebt. Es würde sonst das Absurde folgen, daß eine Liebe, die gestern genügte, heute nicht mehr genügte, wenn ich heute über ein sehr großes Unglück einen intensiv heftigeren Schmerz hätte. Wenn manchmal die Autoren zur vollkommenen Liebe eine maior intensio, ferventior dilectio, maior extensio fordern, so verstehen sie darunter die höchste Wertschätzung Gottes (Gury-Ballerini I. n. 217. not. a).

b) Es ist aber noch weniger nötig eine möglichst intensive Liebe, weil mit der Gnade Gottes immer noch ein intensiverer Akt möglich wäre. Denn die Liebe kann hienieden in infinitum fortschreiten; sie ist ja eine Teilnahme an der unendlichen Liebe, welche der Hl. Geist ist; die wirksame und mehrende Ursache der Liebe, d. i. Gott ist von unendlicher Kraft, und auch von seiten des Subjektes steht kein Hindernis entgegen „quia semper excrescente charitate superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum". S. Th. 2. 2. q. 24. a. 7.[1]

Das Gebot der Liebe verpflichtet nun, 1) insofern es negativ ist, daß wir Gott niemals hassen oder ihn auch nur einer Kreatur nachsetzen, indem wir etwas tun, was unsere Freundschaft mit ihm zerstört; d. h. es verbietet jede Todsünde. Rom. 8. 38, 39. S. Th. 2. 2. q. 24. a. 12: Quilibet actus peccati mortalis contrariatur charitati secundum propriam rationem, quae consistit in hoc quod Deus diligatur super omnia. 2) Insofern es affirmativ ist, schreibt es vor, häufig Akte der Liebe zu erwecken, ferner die zur Bewahrung der göttlichen Freundschaft notwendigen Gebote Gottes zu beobachten.

Insbesondere verpflichtet das Gebot der Liebe in ähnlicher Weise wie die Gebote des Glaubens und der Hoffnung:

1) nach erlangtem Vernunftgebrauch, wenn der Mensch eine hinreichende Kenntnis Gottes, des höchsten Gutes, erlangt hat, daß er dann den Akt der Liebe nicht allzulange Zeit verschiebt; wenn er das Gebot nicht kennte, wäre auch ein längerer Aufschub keine schwere Sünde;

2) wenn der Akt der Liebe notwendig ist, um eine Versuchung des Gotteshasses zu überwinden; das gleiche gilt, wenn andere schwere Versuchungen nur durch einen Akt der Liebe überwunden werden könnten;

3) wenn die vollkommene Reue notwendig ist, z. B. für einen Sterbenden, der im Stande der Todsünde ist, oder für einen Priester, der in der Todsünde ist und ein Sakrament spenden soll;

[1] Damit ist aber nicht gesagt, daß die Liebe Gottes (und des Nächsten) nach einem bestimmten Maße unter das Gebot falle. Gott ist unendlich liebenswürdig und soll darum immer mehr geliebt werden. Doch ist ein Zurückbleiben hinter dem höheren Grade noch keine Übertretung des Gebotes der Liebe. (S. Th. 2. 2. q. 184. a. 3 et ad 2; q. 27. a. 6). Bernard., De diligendo Deo c. 1. n. 1: Vultis ergo a me audire, quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego: Causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere. Verschieden ist nur die Art und Weise, wie jemand dem Gebote genügt.

4) nach einigen in der Todesstunde, weil man in der Todesstunde die sichersten Mittel anwenden müsse; wenn man darum auch die heil. Sakramente empfangen habe, sei man doch verpflichtet, einen Akt der vollkommenen Liebe und Reue zu erwecken. Allein wir sind wenigstens ebenso sicher, daß wir im Sakramente die Rechtfertigung erlangt haben, als daß wir wirklich die vollkommene Liebe haben; da wir also weder unserer vollkommenen Liebe, noch der Todesstunde sicher sind, müßten wir, sobald eine ernste Todesgefahr über uns kommt, stets neue Akte der Liebe erwecken, was eine unerträgliche Gewissenslast wäre. Ohnehin ist es unrichtig, daß wir die sichersten Mittel anzuwenden verpflichtet seien. Es reicht aus, schlechthin sichere anzuwenden. Dabei bleibt bestehen, daß es im höchsten Grade nützlich, heilsam und empfehlenswert ist, dem Sterbenden den Akt der Liebe vorzubeten. Geboten ist der Liebesakt in der Sterbestunde bloß dann, wenn er zugleich necessitate medii zur Seligkeit notwendig ist, d. h. wenn man in der Todsünde ist und die Sakramente nicht empfangen kann, oder wenn man nur durch einen Akt der Liebe die bereits erlangte Rechtfertigung bewahren und sich vor der Todsünde schützen könnte;

5) öfters im Leben. Es läßt sich aber nicht bestimmen, wie oft im Leben ein Akt der Liebe zu erwecken sei. Verworfen hat Innocenz XI. pr. 5: An peccet mortaliter, qui actum dilectionis semel tantum in vita eliceret, condemnare non audemus; pr. 6: Probabile est, ne singulis quidem rigorose quinquenniis per se obligare praeceptum charitatis erga Deum; pr. 7: Tunc solum obligat, quando tenemur iustificari, et non habemus aliam viam, qua iustificari possumus.

Die einen wollen, man sei an jedem Festtage, andere, man sei in jedem Monat verpflichtet, einen Akt der Liebe zu erwecken, welch letzterer Ansicht sich der hl. Alfons (H. A. Tr. IV. n. 13) anschließt. Aber auch diese Ansicht kann eine hinreichende Begründung nicht aufweisen; denn der Grund, daß es nicht möglich sei, die Gebote Gottes zu beobachten, sich von der Todsünde freizuhalten, wenn man nicht häufig Akte der Liebe erwecke, beweist bloß eine Verpflichtung per accidens, die Unterlassung des Liebesaktes ist darum nicht eine spezielle Sünde gegen die Liebe, sondern der Mensch begeht eben eine Sünde gegen das Gebot, das nicht erfüllt oder durch die Sünde verletzt wird. — Man kann auch nicht beweisen, daß derjenige, welcher in die Todsünde gefallen war und durch den Empfang des Bußsakramentes gerechtfertigt wird, sogleich oder bald danach einen Akt der Liebe erwecken müsse. — Darum ist es auch hier besser, die Gläubigen zu häufigen Liebesakten zu ermuntern, als das Gebot fixieren zu wollen.

Tatsächlich aber braucht sich derjenige, der christlich lebt und vor der Todsünde sich hütet, nicht zu beunruhigen, ob er das Gebot der Liebe erfüllt hat, da er gemäß der oben gegebenen Erklärung des Liebesaktes gewiß häufig solche Akte erweckt.

§ 52. Die Gegensätze der theologischen Gottesliebe.

311 1. Der Liebe steht im allgemeinen jede Todsünde entgegen, durch welche die Freundschaft mit Gott aufgehoben, der Habitus der Liebe zerstört wird. Nur was Natürliches, Menschliches an der Liebe ist, nämlich die durch wiederholte Akte erworbene Leichtigkeit, zu einem Liebesakt überzugehen, bleibt auch nach der Todsünde in der Seele zurück. Die läßliche Sünde dagegen, die nicht gegen das Ziel selbst gerichtet, sondern nur ein Fehlen in den Mitteln ist, verstößt nicht gegen den Habitus der Charitas und schwächt denselben weder effective, noch demeritorie, sondern höchstens dispositive ab (s. o. S. 283 f. n. 261). S. Th. 2. 2. q. 24. a. 10. — Als besondere Sünden aber stehen der Liebe entgegen der Gotteshaß und die Trägheit.

2. Der Gotteshaß (odium Dei). Hassen im allgemeinen heißt einem Übles wollen. Man unterscheidet 1) Haß des Abscheues oder der Sache (odium abominationis s. rei), wodurch man etwas verabscheut, nicht will, weil es in sich oder für uns schlecht oder ein Übel ist; dieser Haß steht der begehrlichen Liebe (amor concupiscentiae) entgegen; 2) Haß der Feindschaft oder der Person (odium inimicitiae s. personae), womit man einer Person Übles will, insofern es für sie ein Übel ist.

So kann auch der Gotteshaß 1) ein Haß des Abscheues sein, insofern man Gott, als dem Guten der eigenen Person entgegensetzt, als ein Übel für die eigene Person betrachtet, z. B. insofern er unsere Sünden verbietet, bestraft, insofern er Widerwärtigkeiten zuschickt.

Nach dem hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 34. a. 1) ist Gotteshaß nicht möglich, insofern man Gott auffaßt als das höchste, vollkommenste Gut, und insofern muß selbst der Teufel mit natürlicher Liebe Gott lieben; ebensowenig ist Gotteshaß möglich, insofern man seine Wirkungen betrachtet, die allen angenehm sind, z. B. daß er seinen Geschöpfen Sein und Leben verleiht. Es gibt aber auch Tätigkeiten Gottes, welche dem ungeordneten Willen entgegenstehen, z. B. Sünden verbieten, strafen, und insofern kann man ihn hassen. So wird die Selbstsucht Quelle des Gotteshasses. Unmöglich ist darum der Haß Gottes in der ewigen Seligkeit, weil man da das göttliche Wesen schaut und an ihm keinen Gegenstand des Hasses mehr erkennt.

2) Haß der Feindschaft, wodurch man Gott Übles will, und zwar entweder a) affektiv, insofern man sich betrübt über die göttlichen Vollkommenheiten, z. B. daß er allwissend, allmächtig, gerecht ist usw. — entgegengesetzt der Freude an dem göttlichen Guten; ferner wenn man wünscht, Gott möge nicht existieren, nicht allwissend, gerecht sein, die von Gott festgesetzte sittliche Ordnung möge geändert, Gott möge beleidigt, Christi Kirche vernichtet werden — entgegen dem Verlangen nach dem göttlichen Guten; b) effektiv, wenn man aus Abneigung gegen Gott wirklich daran arbeitet, das zu zerstören oder zu verhindern, was Gottes Ehre und Herrlichkeit befördert, z. B. durch Verfolgung, Unterdrückung der Kirche, der religiösen Orden, Verhinderung und Störung öffentlicher feierlicher Kultakte.

Der Haß Gottes in seinen beiden Formen, als Haß des Abscheues und der Feindschaft, ist eine sehr schwere, ja die schwerste aller Sünden, weil in ihr das Formelle der Sünde, die Abwendung von Gott, direkt gewollt wird (S. Th. 2. 2. q. 34. a. 2). Wenn auch der Unglaube materiell tiefer steht als der Gotteshaß, weil es dem Unglauben auch an der richtigen Erkenntnis Gottes fehlt, so übertrifft formell die Sünde des Gotteshasses noch die Sünde des Unglaubens. Freilich ist die vollendete Sünde des Unglaubens regelmäßig die Folge des Gotteshasses (l. c. ad 2). Der Gotteshaß ist eine widernatürliche, dämonische Sünde, weil die ganze Natur des Menschen darauf angelegt ist, Gott als das höchste Gut zu lieben; sie ist darum in der Regel nur die Folge der schwersten sittlichen Verirrungen (l. c. a. 5).

3. Die Trägheit (acedia — *ἀκήδεια, ἀκηδία,* die 312
Sorglosigkeit) ist im allgemeinen ein Überdruß, ein Widerwille und eine Unlust und Lauigkeit des Geistes bei der Übung der Tugend wegen der damit verbundenen Schwierigkeit, z. B. Unlust am Gebet, Empfang der hl. Sakramente, Fasten. Sie ist schwere oder läßliche Sünde, je nachdem aus ihr schwere oder leichte Unterlassungssünden folgen.

Trägheit aber im engeren Sinne ist der Widerwille, die Trauer über das geistliche Gut, insofern es ein göttliches Gut ist (2. 2. q. 35. a. 3). Oder man kann den Unterschied auch geben: Trägheit im weiteren Sinne ist der Widerwille über die Anstrengung, welche mit dem göttlichen Gute, d. i. mit der Freundschaft Gottes, verbunden ist, im engeren Sinne ist sie der Widerwille gegen das Gut selber, weil es mit Anstrengung verbunden ist. Dieser Widerwille kann sich nun richten entweder gegen das geistliche Gut, formell, insofern es ein göttliches Gut

ist, z. B. der Widerwille gegen das allerheiligste Sakrament, oder finaliter, insofern das geistliche Gut uns zu Gott führt, z. B. Widerwille gegen Gebet, Fasten, insofern sie Mittel des religiösen Lebens sind. In diesem Sinne ist die Trägheit, wenn frei gewollt, stets schwere Sünde. Sie ist aber nicht so schwere Sünde wie der Gotteshaß; denn dieser ist Trauer über das göttliche Gut, insofern es in Gott ist, die Trägheit, insofern der Mensch daran teilnimmt. Der hl. Thomas macht aber aufmerksam, daß sie öfters nicht eine Abneigung des Willens, sondern ein Widerstreben der Sinnlichkeit und dann läßliche Sünde ist.

So z. B. ist es eine schwere Sünde, mit voller Überlegung zu bedauern, daß man zum Glauben berufen wurde, Katholik ist, daß man Priester, Ordensmann ist, weil man dadurch zu ernsterem Tugendstreben verpflichtet ist; zu wünschen, man möge nicht katholisch sein, um die Kirchengebote nicht erfüllen zu müssen; ebenso zu bedauern, daß man zur ewigen Seligkeit bestimmt ist und darum die Gebote Gottes halten, die Lüste der Welt meiden muß.

Die Trägheit im engeren Sinne geht hervor aus allzu großer Anhänglichkeit an das Zeitliche und Sinnliche oder auch aus Undankbarkeit, welche das von Gott empfangene Gut geringschätzt (S. Th. 2. 2. q. 35. a. 1. ad 3). Sie selbst als Hauptsünde gibt wieder Anlaß zu einer Reihe anderer Sünden: zur Kleinmütigkeit im Dienste Gottes, zur Nachlässigkeit in Erfüllung der Gebote, zur Verzweiflung betreffs der Überwindung der Schwierigkeiten in der Erlangung des Heils, zur Verdrießlichkeit und zum Unwillen gegen diejenigen, welche uns zur Tugend anspornen, zum Verlangen nach unerlaubtem, sinnlichem Troste (S. Th. 2. 2. q. 35. a. 4. ad 2; Müller, Th. m. II. § 23).

Jaugueray Vol. I p. 501.

II. Abteilung.

Die Tugend der Religion.

I. Kapitel.

Die Tugend der Religion und ihre Akte.

§ 53. Begriff und Wesen der Religion.

313 1. Religion wird in dreifachem Sinne genommen: 1) als das persönliche Gesamtverhältnis des Menschen zu Gott, betätigt durch Erkenntnis und Willen und selbst in seinem leiblichen Leben. So nennt man auch die Gesamtheit der Wahrheiten, welche sich auf unser Verhältnis zu Gott beziehen, und die Pflichten, welche daraus hervorgehen,

Religion. So spricht man von natürlicher, christlicher, katholischer Religion; 2) als besondere Tugend, durch welche wir Gott die ihm gebührende Verehrung bezeigen; 3) als Stand derjenigen, welche ihr Leben ausschließlich dem göttlichen Dienste weihen, unter einer von der Kirche approbierten Regel und mit Ablegung der drei Gelübde der Keuschheit, der Armut und des Gehorsams, weshalb sie „religiosi" insbesondere heißen (S. Th. 2. 2. q. 81. a. 1. ad 5).

Die Religion (Religiosität) als spezielle Tugend oder die Tugend der Gottesverehrung ist nach Thomas (l. c. a. 1) eine sittliche Tugend, welche den Menschen geneigt macht, Gott als dem ersten Prinzip und höchsten Herrn aller Dinge die gebührende Verehrung zu bezeigen.

Insofern die Religion Gott das Gebührende leistet, gehört sie zu den der Gerechtigkeit annexen, verwandten Tugenden, denen es eigen ist, daß die Leistung, zu welcher sie verpflichten, niemals dem gleichkommt, was dem andern gebührt, sondern daß sie nur annähernd uns befähigen, unsere Verpflichtung nach Möglichkeit abzutragen (S. Th. 2. 2. q. 80). Dies gilt vor allem bei der Religion wegen der absoluten Würdigkeit Gottes.[1]

Der Gegenstand (obiectum materiale) dieser Tugend ist unmittelbar die Verehrung, der Dienst Gottes (cultus Dei), d. i. solche innere und äußere Akte, wodurch wir Gott als dem höchsten Prinzip und Herrn von allem unsere Verehrung und Unterwerfung bezeugen.[2] Diese sind zunächst solche Akte, welche ihrer Natur nach eine Verehrung gegen Gott in sich enthalten; aber auch alle anderen Akte, soweit sie zur Ehre Gottes geschehen (S. Th. 2. 2. q. 81. a. 4. ad 2 et ad 1). Indirekt enthält jede gute Handlung eine Gottesverehrung.

Motiv (obiectum formale) ist die vorzügliche sittliche Güte und Angemessenheit dieser Tugend, insofern wir Gott die schuldige Verehrung erweisen wegen seiner unendlichen Erhabenheit, indem er alles mit unendlicher Weisheit, Güte und Macht hervorbringt und leitet.[3]

Das entferntere Objekt (obiectum cui) ist Gott, welchem wegen seiner Erhabenheit und Oberherrschaft eine solche Verehrung gebührt.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Religion keine theologische Tugend ist; denn bei den theologischen Tugenden muß unmittelbar Gegenstand und Motiv Gott selber sein. Bei der Religion aber sind Gegenstand die Akte, die nur auf Gott als Ziel gerichtet sind, ähnlich, wie Gegenstand der Gerechtigkeit nicht der Nächste, sondern die ihm gebührende Sache ist;

[1] S. Th. 2. 2. q. 57. a. 1. ad 3.
[2] S. Th. 2. 2. q. 83. a. 3. c.
[3] S. Th. 2. 2. q. 81. a. 3.

S. Th. 2. 2. q. 81. a. 5. Während die theologischen Tugenden Gott unmittelbar berühren, ist dies bei der Religion nicht der Fall, schon wegen der Unzulänglichkeit der Akte. Dagegen steht die Religion den theologischen Tugenden sehr nahe und ist die vorzüglichste unter den sittlichen Tugenden; denn einmal ist wenigstens ihr mittelbares Objekt Gott, insofern ihre Akte auf Gottes Verehrung hingeordnet sind, und auch ihr Motiv ist wenigstens mittelbar und indirekt die göttliche Erhabenheit. L. c. a. 1: Religio proprie importat ordinem ad Deum. Dann ist die Religion ein Bekenntnis, eine Bezeugung der theologischen Tugenden. 2. 2. q. 101. a. 3. ad 1. Sie berührt darum Gott auch näher als die übrigen sittlichen Tugenden. 2. 2. q. 81. a. 6. Luc. 10. 42 (unum necessarium).

Die Religion ist aber auch die Grundlage aller Sittlichkeit. Es gibt keine Sittlichkeit ohne Religion; denn

1) Der Mensch ist bestimmt, durch sein freies sittliches Handeln Gott zu verherrlichen; Gott ist der letzte Zweck der sittlichen Ordnung. Die Sittlichkeit von Religion trennen, heißt darum die sittliche Ordnung selbst zerstören und den Menschen aus der von Gott gewollten Ordnung herausreißen; 2) Gott ist die vorbildliche Ursache und Grundlage aller Sittlichkeit; alles, was seiner Natur nach gut ist, ist gut nur durch seine Beziehung zum Quell alles Guten, zu Gott; 3) ohne Gott gibt es keine Verpflichtung und keine Sanktion für das Sittengesetz (Cathrein, M.-Ph. 3. Aufl. II. 14. ff., vgl. o. S. 18 n. 22).

Damit ist auch der religiöse Indifferentismus gerichtet. Man unterscheidet einen praktischen Indifferentismus, welcher seine Pflichten gegen Gott zwar anerkennt, sie aber vernachlässigt, und einen theoretischen Indifferentismus, welcher entweder jede Art von Gottesverehrung für wertlos und ein rechtschaffenes Leben für die beste Religion erklärt oder jede Art der Gottesverehrung oder Religion für gleich gut erklärt. Die erste Art des theoretischen Indifferentismus widerlegt sich damit, daß es keine Sittlichkeit gibt ohne Gott und daß derjenige nicht rechtschaffen ist, welcher seine Pflichten gegen Gott nicht erfüllt. Die zweite Art aber ist schon von natürlichem Standpunkte aus unhaltbar. Die wahre Religion setzt die wahre Gotteserkenntnis voraus, verträgt sich aber nicht mit dem Irrtum, und auch die Akte, durch welche Gott geehrt werden soll, dürfen nicht unsittlich und unwürdig und müssen positiv geeignet sein, zur Verehrung Gottes zu dienen. In der übernatürlichen Ordnung aber hat Gott mit Anordnung einer religiösen Gemeinschaft, der Kirche, und bestimmter Kulthandlungen auch die Verpflichtung gegeben, in dieser Kirche mit diesen bestimmten Kultformen ihn zu ehren (Cathrein a. a. O. S. 19 ff.).

2. Die Akte der Religion. Die Religion begreift in sich innere 314
und äußere Akte:

1) Der innere Akt schließt in sich die Erkenntnis der höchsten Majestät und Erhabenheit Gottes, von welcher alles abhängt, und die Erkenntnis unserer allseitigen Abhängigkeit von Gott und besteht wesentlich in der Unterwerfung des Geistes unter Gottes Majestät; er gehört darum formal dem Willen an, wenn auch beide Vermögen, Erkenntnis und Wille, dabei beteiligt sind. Er ist der vorzüglichere Ioan. 4. 24: Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare.

2) Der äußere Akt aber als Zeichen des inneren und geistigen Aktes wird gefordert schon durch die Natur des Menschen als sinnlich-geistigen Wesens, insofern der Mensch naturgemäß, was ihn innerlich bewegt, auch in äußeren Akten kundgibt, anderseits aber der innere Akt durch den äußeren geweckt, verstärkt, vollendet wird (2. 2. q. 81. a. 7; q. 83. a. 12; q. 84. a. 2; q. 85. a. 2).[1] Ferner ist der Mensch nach Leib und Seele von Gott geschaffen und in seinem Bestande abhängig; darum geziemt es sich, daß auch der Leib an der Verehrung Gottes teilnehme, wie die Kirche betet „ut divinis rebus inhaerentes et corpore tibi famulemur et mente". (Secr. pro Ecclesia.) Der äußere Akt dient dem Nebenmenschen zur Erbauung. S. Th. 1. 2. q. 101. a. 2; Ps. 83. 3: Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Durch die äußeren Akte nimmt auch die unvernünftige und leblose Schöpfung teil an der Verherrlichung Gottes, insofern sie der Mensch gebraucht als Mittel und Zeichen der Gottesverehrung. Darum hat auch Christus selbst äußerlich gebetet und seinen Aposteln Gebetsformeln gelehrt, und auch die Anordnungen der Apostel und die konstante Disziplin der Kirche haben einen äußeren Gottesdienst vorgeschrieben. Dabei darf aber nie vergessen werden, daß die inneren Akte die „quasi principales et per se ad religionem pertinentes", die äußeren die „quasi secundarii et ad interiores actus ordinati" sind. 2. 2. q. 81. a. 7.

Man unterscheidet ferner einen öffentlichen und einen privaten Kult; der öffentliche Kult ist jener, welcher im Namen der Kirche durch die dazu bestimmten Organe abgehalten wird; der private Kult, der aus Privatandacht hervorgeht, auch wenn er vor anderen stattfindet. Der öffentliche Kult ist notwendig, denn

[1] S. Aug. De cura pro mortuis ger. c. 5. n. 7.

1) Chriſtus ſelbſt will einen öffentlichen Kult und hat zu dem Ende das hl. Meßopfer und die hl. Sakramente eingeſetzt und das Heil des einzelnen vom Anſchluß an die religiöſe Gemeinſchaft abhängig gemacht.

2) Die Kirche hat, vom Hl. Geiſt geleitet, einen öffentlichen Gottesdienſt eingerichtet und die Gläubigen dazu aufgefordert und verpflichtet. Dieſer Kult der Kirche, vorgebildet im altteſtamentlichen Kult, iſt ſelbſt wieder ein Bild jenes Kultus, welcher Gott ewig im Himmel erwieſen wird (1. 2. q. 101. a. 2; q. 103. a. 2).

3) Wir ſind alle Glieder des Leibes Jeſu Chriſti und einer heiligen Gemeinſchaft und müſſen darum auch einen gemeinſamen Gottesdienſt Gott darbringen, auch das Gemeinſchaftsleben muß ein religiöſes ſein; außerdem trägt der gemeinſame öffentliche Gottesdienſt dazu bei, uns gegenſeitig zu erbauen, in Glauben, Hoffnung und Liebe zu beſtärken.

4) Im allgemeinen kann keine religiöſe Geſellſchaft ohne ſozialen, d. i. ohne gemeinſamen und öffentlichen Gottesdienſt beſtehen, und tatſächlich findet ſich ein ſolcher Kult bei allen Völkern, wenn er auch bei heidniſchen Völkern entſtellt und mit abergläubiſchen oder unſittlichen Beſtandteilen vermiſcht worden iſt. Darum ſind alle, ſo vollkommen ſie ſich auch ſelbſt dünken und ſo wenig ſie auch für ihre Perſon des äußeren und öffentlichen Gottesdienſtes zu bedürfen glauben, gehalten, an demſelben teilzunehmen. Daher hat die Kirche auf dem Konzil von Vienne (1311—1312) die Lehre der Beguarden und Beguinen verworfen n. 8: Quod in elevatione corporis Christi non debent assurgere nec eidem reverentiam exhibere: asserentes, quod esset imperfectionis eisdem, si a puritate et altitudine suae contemplationis tantum descenderent, quod circa ministerium seu sacramentum Eucharistiae aut circa passionem humanitatis Christi aliqua cogitarent. Ebenſo Innocenz XI. die Sätze von Molinos pr. 33. 34. 35. 40. 60, in welchen die Auszeichnung gewiſſer Tage und Feſte, das äußere Gebet, äußere Werke, die Beichte als unnütz, ja ſchädlich bezeichnet werden für Seelen, die auf dem inneren Wege wandeln (vgl. das Schreiben Leos XIII. an den Kardinal Gibbon über den „Amerikanismus"). Darum Religion nicht Privatſache.

Die Einwendungen der Gegner gegen die Akte der Gottesverehrung hat ſchon der hl. Thomas widerlegt: den Einwand gegen die Gottesverehrung überhaupt, Gott als das höchſte, abſolute Sein bedürfe unſeres Dienſtes nicht, widerlegt er (S. Th. 2. 2. q. 81. a. 6. ad 2) mit der Bemerkung, wir erweiſen Gott Verehrung nicht propter eius indigentiam et utilitatem, ſondern propter eius gloriam, nostram autem utilitatem,

cf. a. 7. Den Einwand, hergenommen aus Ioan. 4. 23 f., Gott als Geist verlange einen Kult im Geiste und in der Wahrheit, weist er zurück mit der Bemerkung, auch der leibliche und äußere Kult geschehe im Geiste inquantum ex spirituali devotione procedit et ad eam ordinatur. Ohnehin bezieht sich diese Stelle auf den neutestamentlichen Opferkult im Gegensatz zum alttestamentlichen, S. Th. 2. 2. q. 84. a. 2. ad 1.; a. 3. ad 1. Den Einwand gegen den öffentlichen Gottesdienst, das Gebet solle ein verborgenes sein, Matth. 6. 6, entkräftet er durch die Erklärung, daß nur jenes äußere Gebet keinen Wert habe, das verrichtet werde, damit man von den Menschen gesehen werde (2. 2. q. 83. a. 12. ad 3).

3. Außerdem teilt man die Gottesverehrung noch ein in 1) ordent- 315
liche und außerordentliche, je nachdem die Akte derselben regelmäßig zu verrichten sind, wie Opfer, Gebet, Feier der Sonn- und Festtage, oder nur in außerordentlichen Fällen, wie Eid und Gelübde, 2) in unmittelbare und mittelbare Gottesverehrung, letztere sich beziehend auf die Heiligen; 3) eine Gottesverehrung göttlichen oder kirchlichen Rechtes, je nachdem die betreffenden Kulthandlungen uns von Gott selbst oder von der Kirche zur Pflicht gemacht worden sind; 4) einen absoluten und respektiven oder relativen Kult; bei ersterem wird das Objekt um seiner selbst willen, in letzterem wegen der Vorzüglichkeit eines anderen geehrt, mit welchem es in Beziehung steht. Gott wird nur mit absolutem, die unvernünftige Kreatur nur mit relativem, die vernünftige Kreatur mit absolutem und relativem Kulte geehrt.

4. Als Akte der Gottesverehrung werden bezeichnet: Devotion, An- 316
betung, Gebet, Opfer, Gelübde, Eid, Beschwörung, Heiligung der Sonn- und Festtage, Oblationen, Zehnten. Die Devotion ist der eigentliche, unmittelbare Akt der Gottesverehrung (actus immediatus elicitus) und kann nur innerlich sich vollziehen, die anderen sind mittelbare Akte (actus mediati et imperati) und können teils rein innerlich, teils innerlich und äußerlich sein. Es sind teils Akte, in welchen wir Gott anbieten, worüber wir zu verfügen haben, wie Anbetung, Opfer, teils Akte, in welchen wir von Gott erwarten und entgegennehmen, was unserer Armseligkeit abhilft, z. B. Gebet. Auf diese Akte sind dann zurückzuführen alle heiligen Gebräuche und Zeremonien, die zum Dienste Gottes hingeordnet sind, die Errichtung von Altären, der Gebrauch der Sakramente und Sakramentalien (cf. Elbel, Th. decal. p. II. n. 393).

§ 54. Die Devotion, Anbetung, Hyperdulie und Dulie.

317 1. Devotion (devotio, von se devovere, sich weihen, widmen, Frömmigkeit) ist die bereitwillige Hingabe seiner selbst an den göttlichen Dienst oder die innere Bereitwilligkeit, zu tun, was zum Dienste Gottes gehört. S. Th. 2. 2. q. 82. a. 1: Voluntas quaedam prompte tradendi se ad ea quae pertinent ad Dei famulatum; ibid. ad 1: Actus voluntatis hominis offerentis seipsum Deo ad ei serviendum.

Sie unterscheidet sich von der Liebe, weil die Liebe sich an Gott hingibt, um mit ihm eine geistige Einigung einzugehen, während die Devotion ihre Hingabe an Gott durch gewisse Werke der Verehrung offenbaren will (l. c. a. 2. ad 1). Die Devotion ist ein Akt des Willens, per accidens können auch Affekte damit verbunden sein; als Akt des Willens unterscheidet sie sich von der Andacht (attentio, Aufmerksamkeit) und dem Gebet (oratio), welche beide wesentlich Erkenntnisakte sind. S. Bernard, serm. 45 in Cant. 7: Animae (lingua) devotionis fervor.

Die Devotion ist zunächst eine innere Hingabe an den göttlichen Dienst überhaupt, schließt aber auch in sich die Bereitwilligkeit zu allen Akten der Gottesverehrung und zur Beobachtung des ganzen göttlichen Gesetzes. Sie kann sich darum äußern in einem allgemeinen adäquaten Willensakte, indem man sich zu jedem Kultakte oder zur Erfüllung des ganzen Gesetzes bereit erklärt, oder in einem speziellen, inadäquaten Akte, indem man einen besonderen Kultakt, ein besonderes Gebot bereitwillig übernimmt. Man unterscheidet

1) die wesentliche Devotion (deliberata, rationalis, intellectualis), die auf der Erkenntnis beruhend den Willen in den Dienst Gottes stellt, abgesehen von den Tröstungen, die er bringt, wie sie z. B. der Heiland übte bei seinem Eintritt in die Welt, in seiner Ölbergsstunde, in seiner Gottverlassenheit am Kreuze;

2) die accidentelle (integralis, affectiva), welche zur wesentlichen hinzukommt, sie vervollkommnet, erleichtert und in einer gewissen Süßigkeit, Wonne des Geistes besteht; und zwar kann diese Süßigkeit sowohl die geistigen Seelenkräfte als auch das sinnliche Begehrungsvermögen anregen und befriedigen. Auch diese geistigen und sinnlichen Tröstungen sind gut und darum nicht zu verachten, sind aber nicht wesentlich, so daß die Devotion auch ohne dieselbe bestehen kann, noch weniger Selbstzweck, was leicht zu den schwersten Täuschungen Anlaß geben könnte; denn gerade dieses ist das Gebiet, auf welchem so häufig der Teufel mit seinen Versuchungen ansetzt. Darum ist verworfen

Molinos, pr. 27: Qui desiderat et amplectitur devotionem sensibilem, non desiderat nec quaerit Deum, sed seipsum; et male agit, cum eam desiderat et eam habere conatur, qui per vitam internam incedit, tam in locis sacris, quam in diebus solemnibus; cf. pr. 30. 33.

Was die Art und Weise angeht, wie diese Tugend erworben wird, so ist die äußere, erste Ursache derselben Gott durch die aktuelle Gnade, innere Ursache in Rücksicht auf unsere eigene Mitwirkung ist die Betrachtung der göttlichen Güte und Wohltaten, weil diese die Liebe als nächste Ursache der Devotion in uns hervorbringt, dann aber auch die Betrachtung der eigenen Defekte, durch welche die Vermessenheit ausgeschlossen bleibt, welche die Unterwerfung unter Gott hindert (S. Th. 2. 2. q. 82. a. 3). Der hl. Thomas fügt aber die Bemerkung bei, daß, wenn auch an sich die Betrachtung Gottes im höchsten Grade geeignet sei, unsere Liebe und damit unsere Devotion zu wecken, dennoch wegen unserer Schwäche, die der sinnlichen Mittel bedarf zur Erkenntnis des Übersinnlichen, gerade die Betrachtung der Menschheit Christi vor allem geeignet sei, zur Devotion zu führen (ibid. ad 2). Darum wird uns auch als vorzüglicher Gegenstand der Devotion von der Kirche das göttliche Herz Jesu vorgeführt.

2. Die Anbetung, Adoration. Adoration (von adorare, 318
anreden) bezeichnet im allgemeinen jede Verehrung, die einem anderen um seines Vorranges willen erwiesen wird, die sowohl eine innere als auch zugleich äußerlich durch den Körper bezeugt sein kann. Der äußere Akt hat die Bedeutung, daß der ganze Mensch dem Höheren sich unterwerfe, aber auch, daß der innere Akt dadurch angeregt werde.

Dann bezeichnet Adoration jede Art der religiösen Verehrung, mag dieselbe nun Gott erwiesen werden wegen seiner höchsten Erhabenheit und seiner obersten Herrschaft oder den Kreaturen wegen einer gewissen Teilnahme an der göttlichen Erhabenheit.

Im engsten Sinne aber verstehen wir unter Adoration, Anbetung, die höchste, Gott allein wegen seiner unendlichen Erhabenheit gebührende Verehrung (cultus latriae) im Gegensatz zur Verehrung der allerseligsten Jungfrau und der Heiligen (cultus hyperduliae und duliae) und zur Verehrung, die wir den Menschen wegen ihres menschlichen und natürlichen Vorzugs, wegen ihrer Würde und Tugend erweisen (observantia humana), z. B. den Vorgesetzten, die aber auch ein religiöses Fundament haben kann, wie die Verehrung, die dem Priester, Bischof, Papst wegen der geistlichen Würde gezollt wird. Latrie, Hyperdulie und Dulie sind drei wesentlich verschiedene Akte der Religion; denn wenn sie auch im allgemeinen Beweggrund der religiösen Verehrung übereinkommen,

so ist dieser Beweggrund ein wesentlich verschiedener bei den einzelnen Akten. Die Anbetung zollen wir Gott als dem Ursprung und Ziel aller Dinge, die Hyperdulie Maria wegen der einzigen Stellung, die sie als Mutter Gottes im Reiche der Gnade einnimmt, während die Heiligen als Freunde und Diener Gottes wegen der innigen Gemeinschaft mit Gott von uns verehrt werden.

Die Adoration gebührt Gott nicht nur nach dem Naturrechte, sondern auch nach dem positiven Gebote; Matth. 4. 10; Deut. 6. 13. Sie vollzieht sich zunächst in inneren Akten, wodurch wir unsere Anerkennung Gottes als des höchsten Herrn und unsere Unterwerfung unter denselben bezeigen, aber auch in äußeren Akten, welche geeignet sind, den inneren Akt zu offenbaren, Zeichen des inneren Aktes zu sein.

1) Das dem göttlichen Kulte eigentümliche Zeichen ist das Opfer und damit zusammenhängend die Errichtung von Tempeln und Altären als Opferstätten; darum können Opfer nur Gott dargebracht werden; aber auch Tempel und Altäre können nur Gott errichtet werden, auch wenn dies geschieht zu Ehren eines Heiligen. Die übrigen Kultuszeichen sind indifferent und können zum Kultus der Latrie, Hyperdulie oder Dulie verwendet werden, je nach dem speziellen Gebote oder dem allgemeinen Gebrauch oder der Intention des Handelnden, z. B. Verneigung des Hauptes, Kniebeugung, Inzens, Anzünden von Lichtern.

2) Mit dem latreutischen Kult ist wegen der hypostatischen Vereinigung der Menschheit Christi mit seiner Gottheit auch die menschliche Natur Christi anzubeten, aber auch deren Teile, sein Herz, sein kostbares Blut, seine gottmenschlichen Handlungen, aber auch das allerheiligste Sakrament.

3) Nach Trid. sess. XXV. sind auch die Bilder Christi in den Tempeln aufzustellen und mit relativem Kult zu verehren, insofern wir unsere Anbetung der Person Christi selbst durch Verehrung der Bilder ausdrücken. Grund der Verehrung ist also nicht die Verehrungswürdigkeit des Bildes, sondern die Verehrungswürdigkeit der Person. Verworfen ist die jansenistische Lehre, man dürfe Gott und die Trinität nicht bildlich darstellen, Alex. VIII. pr. 25; Synod. Pistor. pr. 69; natürlich darf dies nur geschehen in den von der Kirche gebilligten, durch die Gewohnheit approbierten Formen (Urban VIII. „Sacrosancta Tridentina“ 15. Mart. 1642; Leo XIII. „Officiorum ac munerum“ n. 15). Insbesondere mahnt das Konzil v. Trient (l. c.): Omnis lascivia vitetur, ita ut procaci venustate imagines non pingantur nec ornentur.

4) Ebenso gebührt ein relativer Kult der Anbetung dem Kreuze Jesu Christi und dessen Abbildungen,[1] den Reliquien Christi, d. i. jenen Gegenständen, die zur Erlösung in Beziehung stehen, z. B. der Krippe Christi, den Leidenswerkzeugen, insofern die diesen Gegenständen erwiesene Verehrung die Anbetung Christi in sich schließt. Die Reliquien des Blutes Jesu Christi, wenn es wirklich solche gibt und nicht alles vergossene Blut wieder in den Verklärungsleib Christi aufgenommen wurde, stehen außer der hypostatischen Union und sind bloß mit relativem Kult zu verehren. So S. C. Indulg. 12. Mart. 1836 von den Leidenswerkzeugen, auch wenn sie Spuren des Blutes Christi an sich tragen. Das aus Hostien, aus Kruzifixen manchmal wunderbarerweise hervorgetretene „Blut" ist gar kein Teil, sondern nur Zeichen, Sinnbild des kostbarsten Blutes Jesu und darum ebenfalls nur mit relativem Kulte zu verehren.[2]

Für den äußeren Kult der Reliquien des Kreuzes Jesu (Kreuzpartikeln) gelten folgende Bestimmungen:

1) Kreuzpartikeln sollen nicht zugleich mit anderen Reliquien (von Heiligen) in derselben Kapsel zusammengeschlossen oder aufbewahrt werden, sondern sind in besonderen Gefäßen aufzubewahren (S. R. C. 27. Mai. 1826 und 18. Febr. 1843).

2) Wenn eine Kreuzpartikel auf dem Altare ausgesetzt ist, so gelten die nämlichen Bestimmungen, wie wenn im Altare das heiligste Altarssakrament eingeschlossen ist; die Vorübergehenden haben also Kniebeugung zu machen. Ist sie dagegen eingeschlossen, so genügt Verneigung des Hauptes (S. R. C. 7. Mai. 1846 und 18. Febr. 1843).

3) Kreuzpartikeln, ebenso die Reliquien der Leidenswerkzeuge, sollen nicht auf oder über dem Tabernakel ausgesetzt werden, in welchem das allerheiligste Sakrament sich befindet (S. R. C. 12. Mart. 1836), und müssen, wie die Reliquien der Heiligen, ganz vom Altare entfernt werden, wenn das Allerheiligste ausgesetzt ist (S. R. C. 2. Mart. 1741).

4) Die Kreuzpartikel wird stehend inzensiert (S. R. C. 2. Sept. 1837).

3. Die Verehrung der allerseligsten Jungfrau (cultus 319

[1] Nach S. Th. 3. q. 25. a. 4 gebührt dem wahren Kreuze Christi die Verehrung, weil es uns Christus darstellt, aber auch weil es die Glieder Jesu Christi berührt hat, mit seinem Blute übergossen wurde; den Abbildungen des Kreuzes aus Holz, Stein usw., insofern sie uns Christus darstellen.

[2] Schmid, Die eucharistischen Wundererscheinungen und die Dogmatik, Innsbrucker Theol. Qu.-Schr. 1902, III, 492 ff.

hyperduliae). Der Kult der Hyperdulie gebührt der allerſeligſten Jungfrau wegen ihrer ganz einzigen, unausſprechlichen Erhabenheit, vermöge deren ſie alle Engel und Heiligen überragt, im Vergleich mit welcher eine größere nach Gott nicht exiſtiert und die niemand außer Gott im Denken erfaſſen kann.[1] Dieſe Erhabenheit gründet in ihrer unausſprechlichen Würde als Mutter Gottes. S. Th. 1. q. 25. a. 6. ad 4: Beata Virgo ex hoc quod mater Dei habet quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus. Daraus fließen:

a) die mit ihrer göttlichen Mutterſchaft innigſt verbundenen Privilegien, ihre Prädeſtination vor jeder Kreatur, ihre unbefleckte Empfängnis, ihre immerwährende Jungfrauſchaft, ihre Gnadenfülle, ihre Erhöhung über alle Chöre der Engel, ihre Herrſchaft, die ſie mit Chriſtus ausübt (S. Th. 3. q. 27. a. 5). Darum iſt es übereinſtimmende Lehre der Theologen, daß, was immer einem Heiligen von Gott gewährt wurde, auch der Mutter Gottes nicht verſagt, ſondern in größerer Fülle ihr verliehen wurde. (Sieh jedoch die Erklärung dieſes Satzes, Scheeben, Dogmatik, Bd. III. S. 521);

b) die erhabenſten Tugenden, an denen Maria alle Menſchen, auch die ſeligen Geiſter, weit übertrifft;

c) das beſondere Privileg, daß ſie iſt mediatrix ad mediatorem, thesauraria gratiarum, erogatrix munerum, ſo daß alle Gnaden uns zwar durch die Verdienſte Jeſu Chriſti, aber auf die Fürbitte der allerſeligſten Jungfrau mitgeteilt werden, nicht nach abſoluter Notwendigkeit, aber nach göttlicher Anordnung.[2]

Wegen dieſer ihrer einzigen Stellung im Werke der Erlöſung und wegen ihrer ausgezeichneten Heiligkeit und Tugendfülle gebührt ihr auch ein beſonderer, vom Kulte der übrigen Heiligen weſentlich verſchiedener Kult, obwohl die der allerſeligſten Jungfrau erwieſene Verehrung ſelbſt wieder weſentlich von der Anbetung Gottes verſchieden iſt. Der Kult Mariens iſt ein abſoluter, der alſo der allerſeligſten Jungfrau um ihrer ſelbſt willen erwieſen wird. Alex. VIII. pr. 28: Laus quae defertur Mariae, ut Mariae, vana est. Sie könnte aber auch mit reſpektivem

[1] Pius IX. „Ineffabilis Deus", 8. Dez. 1854.

[2] H. Alfons, Die Herrlichkeiten Mariens, Bd. 1. K. 5, Bd. 2. Betr. 6; S. Bernard., in Nativ. B. M. V. sermo de aquaeductu n. 6 et 7; S. Bonav. (?) Speculum B. M. V. c. 3; S. Bonav., Psalterium virginis; Suarez, in III. S. Thomae disp. 23. sect. 3.

Kulte verehrt werden, insofern man Christus in seiner Mutter ehren will. — Darum betet die Kirche häufiger und inniger zur allerseligsten Jungfrau als zu den Engeln und Heiligen, hat dem Gebete des Herrn den englischen Gruß beigefügt, gedenkt ihrer in den kirchlichen Tageszeiten, läßt sie dreimal des Tages beim Glockenzeichen feierlich grüßen, hat eine Anzahl von Festtagen ihr zu Ehren eingesetzt, Bruderschaften errichtet, beim Aussprechen ihres Namens eine tiefere Verneigung des Hauptes (inclinatio media) vorgeschrieben.

Ihrer Liebe zur allerseligsten Jungfrau gibt die Kirche besonders Ausdruck in der Andacht zum heiligsten Herzen Mariä, deren Gegenstand das fleischliche Herz Mariens ist, insofern es Symbol und Sitz der reinsten und glühendsten Liebe ist (S. R. C. 31. Aug. 1805; 21. Iul. 1855). Dagegen hat die S. Ind. Congreg. 19. Febr. 1879 entschieden: Cultus cordis S. Ioseph iam a s. m. Gregorio XIV. reprobatus fuit et idcirco prohibita numismata, quae cum SS. Cordibus Iesu et Mariae illud S. Ioseph exhibeant. Hinc admonendus orator et forte etiam auctores ephemeridis „Le Messager de S. Joseph", hanc devotionem non licere.

4. Der cultus duliae. Der Kult der Heiligen besteht in ihrer 320
Verehrung und Anrufung. Das Konzil von Trient hat in der 25. Sitzung definiert, es sei gut und heilsam, die Heiligen um Hilfe anzurufen, die Reliquien und Bilder der Heiligen seien in den Kirchen aufzustellen und ihnen die gebührende Ehre zu erweisen (cultus relativus), eine Verehrung, die jedoch stets auf die Heiligen selbst (ad prototypa) zu beziehen ist.[1] Dagegen dürfen Bilder der Seligen nicht ohne Erlaubnis des Apostolischen Stuhles in den Kirchen und Oratorien aufgestellt werden, und wo es vom Apostolischen Stuhle erlaubt ist, dürfen sie nicht auf dem Altare, sondern nur an der Wand angebracht werden. Alex. VII. 27. Sept. 1659. Doch darf man das Bild eines Seligen da auf dem Altare aufstellen, wo es auch erlaubt ist, vom Seligen eine Messe zu lesen (S. R. C. 17. April. 1660). Die Reliquien eines noch nicht kanonisierten Seligen dürfen der öffentlichen Verehrung ausgesetzt, nicht aber bei feierlichen Prozessionen mitgetragen werden; beides ist erlaubt

[1] Nach S. Thomas, 3 Sent. dist. 9. q. 1. a. 2 ist es ein dreifacher Grund, den die Bilder haben: 1) Sie sollen die Andacht befördern, weil der Mensch mehr angeregt wird durch das, was er sieht, als durch das, was er hört; 2) sie sollen an das Beispiel der Heiligen erinnern, insofern sie täglich vor Augen stehen; 3) sie sollen die Unwissenden belehren und Bücherstelle an ihnen vertreten.

mit den Reliquien kanonisierter Heiligen. Die Bilder der Seligen sind mit Strahlen, die der Heiligen mit dem Nimbus darzustellen. Die Reliquien und gemalten Bilder der Heiligen dürfen nicht auf dem Tabernakel aufgestellt werden, in welchem das allerheiligste Sakrament aufbewahrt wird, so daß der Tabernakel als Basis dient (S. C. R. 31. Mart. 1721); ebenso ist es nicht erlaubt, die Reliquien eines Heiligen vor die Tabernakeltür zu stellen an dem Tage, an welchem sein Fest begangen wird (S. R. C. 31. Sept. 1845).

Menschen, die im Rufe der Heiligkeit verstorben sind, dürfen nicht eher öffentlich verehrt werden, als bis sie in das Verzeichnis der Heiligen oder Seligen vom Apostolischen Stuhle eingetragen sind. Es ist also nicht erlaubt, ihnen zu Ehren Kirchen oder Altäre zu errichten oder sie öffentlich in den Litaneien anzurufen. Ferner ist es nach Urban VIII. vom 13. März 1625 und 5. Juli 1634 nicht erlaubt, Bilder von Menschen, die im Rufe der Heiligkeit oder des Martyriums verstorben sind, der öffentlichen Verehrung auszusetzen oder sie mit einem Heiligenschein, mit Strahlen oder mit Lichtglanz zu umgeben oder an ihren Gräbern Lampen oder Lichter anzuzünden, ehe sie kanonisiert oder seliggesprochen sind. Dagegen kann man privatim ihre Bilder oder Reliquien verehren. Doch ist auch (S. R. C. 14. Aug. 1894) gestattet worden, die Bilder solcher Menschen oder ihre Lebensgeschichte auf den Wänden der Kirche oder an den Glasfenstern darzustellen, aber ohne jedes Zeichen des Kults oder der Heiligkeit, vorausgesetzt, daß die Bilder nichts Profanes oder der Gewohnheit der Kirche Widerstreitendes enthalten (Müller, Theol. mor. II. § 45—47; Theologisch-praktische Quartalschrift 1905. S. 99 ff.).

321 Die Gnadenbilder. Auch die Verehrung der sogenannten Gnadenbilder ist gerechtfertigt, wie Pius VI. in der Verwerfung der prop. 70 der Synode von Pistoja ausdrücklich festgestellt hat. Dem Gnadenbild wohnt nicht eine besondere Kraft inne (Trid. sess. XXV.), sondern Gott gebraucht es nach seinem freien Willen als Mittel seiner Gnadenverteilung. Ein Gnadenbild kann darum nicht verfertigt, nicht geweiht werden, es entsteht durch die besondere Gnadenspende Gottes einerseits, durch das besondere Vertrauen des katholischen Volkes anderseits. Die Anerkennung eines Gnadenbildes durch die Kirche ist entweder eine stillschweigende oder eine ausdrückliche; letztere findet statt, wenn wenigstens drei wunderbare Gebetserhörungen konstatiert und vom Bischof approbiert sind. Ein Gnadenbild darf nicht gegen ein anderes ausgetauscht, ohne spezielle Erlaubnis des Apostolischen Stuhles nicht von einem Ort an einen andern, von einer Kirche in eine andere übertragen werden. (Wirthmüller, Religion. S. 476 f.)

Echte und unechte Reliquien. Pius X. in seiner Encyklika „Pascendi" vom 8. Sept. 1907 ordnet an: 1) Reliquien, die als unecht von den hier allein zuständigen Bischöfen erkannt sind, müssen der Verehrung der Gläubigen entzogen werden. 2) Sind die Urkunden für Reliquien verloren gegangen, so dürfen sie nicht eher öffentlich ausgesetzt werden, bis der Bischof sie verifiziert hat. 3) Ein Präskriptionsbeweis oder eine Präsumption spricht bloß dann für sie, wenn ihre Verehrung ein hohes Alter aufweist. 4) Allgemein gilt von den Reliquien, was von den wunderbaren Erscheinungen. Soweit die Tatsache selbst in Betracht kommt, die Verehrung eine relative ist, setzt sie die Wahrheit der Tatsache (Echtheit der Reliquien) als Bedingung voraus. Soweit die Verehrung eine absolute ist, ruht sie immer auf Wahrheit, sie gilt der Person des Heiligen, die verehrt wird. — Wichtig ist auch die Bestimmung Pius' X., daß solche Fragen nicht in Zeitungen, Zeitschriften für Volkserbauung, am allerwenigsten in Ausdrücken von Spott und Verachtung, in absprechendem Tone behandelt werden sollen.

Die Wallfahrten. Wallfahren nennt man das Besuchen frommer heiliger Orte zum Zwecke des Gebetes und der Andacht. Der Mensch trägt ein natürliches Verlangen in sich, diejenigen Orte zu sehen, welche wegen der daselbst geschehenen Vorgänge mit seinem zeitlichen oder ewigen Wohle in Beziehung stehen. Es wird dadurch die Erinnerung an die vergangenen Ereignisse, die Dankbarkeit für empfangene Wohltaten, überhaupt die jenen Vorgängen entsprechenden Gesinnungen mächtig angeregt. Darum finden wir in der Geschichte aller Religionen, bei Heiden, Juden, Mohammedanern, so auch in der christlichen Kirche Wallfahrten zu hl. Orten von Anfang an. So die Wallfahrten zu den hl. Orten in Palästina, welche geheiligt waren durch das Leben und Leiden des Herrn, die Wallfahrten zu den Gräbern der Apostelfürsten in Rom, zu den Gräbern der hl. Märtyrer, zu Marienkirchen usw. Die Wallfahrten als Bekenntnis des Glaubens, als Akt der Gottes-, Heiligen- und Reliquienverehrung, als Mittel zur Belebung des religiösen Eifers, des Gebetes, des Vertrauens, der Tugendübung, als Buß- und Genugtuungswerk sind von der Kirche gebilligt und empfohlen worden. Nur sind Mißbräuche, abergläubische Ansichten fernzuhalten. (S. Marx, Das Wallfahren in der katholischen Kirche, Trier 1842, K.-L. XII., 1199 ff.)

Die Lehre vom hl. Meßopfer, als dem Opfer des Neuen Bundes, behandeln wir im 3. Bande dieses Werkes.

§ 55. Das Gebet.

1. Begriff. Gebet im weiteren Sinne ist jede fromme 322
Anmutung des Geistes gegen Gott oder göttliche Dinge. Ioan. Damascenus, l. 3. de fide orthod. c. 24: Oratio est ascensio mentis in Deum. In diesem Sinne teilt man es in ein Lob-, Dank-, Bittgebet. Im engeren Sinne ist es nach demselben hl. Johannes

Damascenus Petitio decentium a Deo, d. i. die an Gott gerichtete Bitte um die uns notwendigen und nützlichen Güter (S. Th. 2. 2. q. 83. a. 1).

Das Gebet setzt voraus die praktische Erkenntnis der göttlichen Erhabenheit, Macht und Güte, kraft deren uns Gott wohltun kann und will, und die praktische Erkenntnis unserer Unterwürfigkeit unter Gott, unserer Abhängigkeit, Bedürftigkeit und Schwäche; denn sonst würden wir Gott niemals aufrichtig um die Erlangung einer Wohltat bitten, wie wir auch einen Menschen nicht bitten, der uns nicht wohltun kann oder will, oder dessen Hilfe wir nicht bedürfen. Das Gebet selber schließt dann zwei Akte in sich: 1) das Verlangen, wodurch wir uns oder anderen die Verleihung irgendeines Gutes wünschen, 2) als formalen und wesentlichen Akt die Darlegung oder Erklärung dieses Verlangens, um von Gott seine Erfüllung zu erlangen. S. Th. l. c. ad 1: Desiderium est causa petendi, cum petitio sit quodammodo desiderii interpres. So ist das Gebet eine Unterredung mit Gott; Gregor. Nyss. or. l. de or. Dom.: Oratio est conversatio sermocinatioque cum Deo.

Darum ist mit dem hl. Thomas (l. c.) das Gebet auch als actus rationis zu bezeichnen gegen Scotus, der es als actus voluntatis auffaßt; denn das Erklären, Darlegen, Aussprechen unseres Verlangens vor Gott ist ein Akt des Intellektes, der freilich seine Moralität vom Willen zu beten empfängt (Suarez, De relig. tr. 4. l. 1. c. 3—5). Ballerini (Theol. mor. t. II. Tr. VI. sect. 1. § 2. n. 218) meint mit Suarez, an sich könne das Gebet auch in einem Akte des Willens bestehen, nämlich als einfacher Wille, unser Verlangen möge Gott vorgelegt sein, um von ihm das Gewünschte zu erlangen, ähnlich wie nach Thomas (1. 2. q. 107. a. 3) auch der Verkehr der Engel unter sich oder das Sprechen der Engel zu Gott nicht durch irgendwelche Zeichen der Begriffe geschieht, sondern solum ordinando per voluntatem conceptiones suas ad Deum, non ut illi aliquid communicent, sed ut ab eo aliquid accipiant.

Das Gebet ist ein Akt der Gottesverehrung, insofern wir dadurch unsere Unterwürfigkeit unter Gott, unsere allseitige Abhängigkeit von ihm bezeugen, anderseits seine Macht, Güte, Vorsehung als die Quelle alles Guten anerkennen. Darin besteht das innerste Wesen jedes Gebetes; denn wenn wir auch im Gebete unmittelbar beabsichtigen, das gewünschte Gut zu erlangen, so können wir doch diese Intention nur haben, weil wir im Gebete eine Übung der Gottesverehrung sehen, durch welche wir uns auf den Empfang des gewünschten Gutes vorbereiten. Denn wir beten nicht, um Gott etwas mitzuteilen, was er nicht weiß, noch um

ihn zu einem Willensentschluß zu bestimmen, den er nicht schon von Ewigkeit gehabt hatte, sondern wir beten, um ihn zu ehren und dadurch uns der Erhörung würdig zu machen. Dadurch unterscheidet sich die an Menschen gerichtete Bitte vom Gebete. Die an Menschen gerichtete Bitte hat den Zweck, den anderen gewissermaßen zu disponieren oder zu ändern, daß er uns erhöre; das Gebet hat den Zweck, uns selbst zu disponieren (Suarez, l. c. c. 7. n. 3. 4; Ballerini, l. c. n. 219).

Der hl. Thomas schon widerlegt die Einwendungen, die man gegen das Gebet erheben könnte: 1) die göttliche Vorsehung hat von Ewigkeit her unser Lebensschicksal bestimmt, eine Änderung dieses ewigen Entschlusses ist unmöglich, also ist das Gebet unnütz; der hl. Thomas erwidert, Gott hat von Ewigkeit her nicht bloß unsere Lebensschicksale geordnet, sondern auch die Ursachen, durch welche dieselben herbeigeführt werden, und zu diesen Ursachen gehört auch das Gebet, im Gebet liegt also ein Mittel zur Ausführung des ewigen Ratschlusses.[1] 2) Das Gebet ist unnötig, weil Gott ohnehin unsere Bedürfnisse und Wünsche kennt: aber wir beten auch nicht, um Gott unsere Wünsche und Bedürfnisse mitzuteilen, wir beten, um einmal unsere Bedürftigkeit und Gott als Geber alles Guten anzuerkennen und dann um unser Verlangen und unsere Wertschätzung des Guten auszudrücken; l. c. ad 1 et ad 3.

Darum kann 1) absolut und endgültig (Elbel, l. c. n. 398; S. Th. q. 83. a. 4: Quasi per ipsum implenda) das Gebet nur an Gott als den höchsten und absoluten Urheber aller Güter der Natur, Gnade und Glorie gerichtet werden, weil er allein die freie Macht hat, autoritativ über alle seine Güter nach dem Gutdünken seines heiligsten, süßesten und gerechtesten Willens zu verfügen.

2) Dagegen können wir (respective quasi per ipsos impetranda) als an Fürsprecher auch an die allerseligste Jungfrau, die Engel und die Heiligen das Gebet richten, weil auch dies Gebet an Gott gerichtet ist, von welchem wir durch ihre Fürsprache Hilfe in unseren Nöten erwarten.

---

[1] S. Th. 2. 2. q. 83. a. 2: Ex divina providentia non solum disponitur qui effectus fiant, sed etiam ex quibus causis et quo ordine proveniant: inter alias autem causas sunt etiam quorundam causae actus humani: unde oportet homines agere aliquid, non ut per suos actus divinam dispositionen immutent, sed ut per actus suos impleant quosdam effectus secundum ordinem a Deo dispositum. Et idem est etiam in naturalibus causis: et simile est etiam de oratione: non enim propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut id impetremus quod Deus disposuit per orationes esse implendum.

Es gehört zu ihrer accidentellen Glorie, daß Gott ihnen unsere Nöten und Gebete mitteilt, damit sie durch ihre Fürbitte die Erhörung erleichtern. Das Gebet zur allerseligsten Jungfrau, zu den Engeln und Heiligen ist zwar an sich nicht geboten, kann aber kaum ohne Sünde vernachlässigt werden. Ohnehin kann es leicht Zeichen einer schwer sündhaften, vielleicht häretischen Gesinnung sein, niemals zu Maria oder zu den Heiligen zu beten; und immer ist es Vernachlässigung eines wichtigen Hilfsmittels des Heils.

3) Die getauften, vor dem Gebrauch der Vernunft verstorbenen Kinder können privatim um ihre Fürbitte angerufen werden.

4) Was die Seelen im Fegfeuer angeht, so scheint zwar der hl. Thomas (l. c. a. 4. ad 2 et 3; a. 11. ad 3) das Gebet zu denselben auszuschließen, weil sie unsere Gebete nicht kennen, und weil sie sich im Zustande der Strafe befinden und insoweit uns nachstehen, wenn sie uns auch durch die Unmöglichkeit zu sündigen übertreffen, darum „non sunt in statu orandi, sed ut pro eis oretur", aber trotzdem ist es eine begründete fromme Meinung, daß auch sie uns durch ihre Fürbitte helfen und darum auch angerufen werden können; denn einmal sind sie Freunde Gottes, und wenn sie vielleicht auch unsere einzelnen Nöten und Bedürfnisse nicht kennen, so können sie doch im allgemeinen für uns beten und tun dies wohl auch tatsächlich für diejenigen, welche ihnen helfen und sie um Hilfe anflehen; dann aber können unsere Schutzengel ihnen unsere Nöten und Gebete mitteilen oder auch Gott selber in irgendeiner anderen Weise (Sporer, Th. m. tr. 2. c. 7. sect. 3. n. 13; Bellarmin, l. 2. de purg. c. 15; Elbel, l. c. n. 398). Vgl. Ier. 15. 1; 2. Mach. 15. 12. ss., wo die in der Vorhölle befindlichen Heiligen für uns bittend eingeführt werden.

323 2. Das Gebet teilt man ein 1) in innerliches Gebet (or. mentalis), das sich in unserem Geiste vollzieht, ohne daß wir uns des äußeren Wortes bedienen, und mündliches Gebet (or. vocalis), wenn die innere Gesinnung auch in Worten ausgedrückt wird. Ein bloß mündliches Gebet ohne innerliches Gebet ist kein Gebet (S. Th. l. c. a. 12); Isai. 29. 13: Populus iste labiis glorificat me, cor autem eius longe est a me. Daher der Vers: Si mens non orat, frustra quoque lingua laborat. Die Arten des inneren Gebetes sind die Meditation (Betrachtung), d. i. die Erwägung der göttlichen Dinge, um entsprechende Tugendakte und Affekte zu erwecken, die Kontemplation (Beschauung), eine Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott nicht auf dem Wege des diskursiven Denkens, sondern durch eine einfache, mit flammenden Affekten verbundene Anschauung des

Göttlichen (S. Th. 2. 2. q. 180. a. 3). Sie ist a) eine gewöhnliche, erworbene (ordinaria, acquisita), die der Mensch durch naturgemäße Anwendung seiner Seelenkräfte mit Hilfe der göttlichen Gnade übt, und b) eine außergewöhnliche, von Gott eingegossene (extraordinaria, infusa), die durch besondere Einwirkung des Hl. Geistes auf die Seelenkräfte hervorgerufen wird. Sie heißt auch die passive, weil die Tätigkeit der Seelenkräfte vor der Einwirkung des Hl. Geistes zurücktritt und weil sie sich oft auch ganz dem Bewußtsein entzieht;[1]

2) öffentliches oder privates Gebet (publica oder privata), je nachdem es durch die Diener der Kirche und im Auftrag der Kirche, wie z. B. beim hl. Opfer, bei den öffentlichen Bittgängen (Litaneien), im Breviergebet oder im Privatinteresse von einer Privatperson verrichtet wird.

3. Die Notwendigkeit des Gebetes.

Die Notwendigkeit des Gebetes leugneten die Pelagianer, wie sie 324
auch die Notwendigkeit der Gnade leugneten (S. Aug., De haer. c. 88; Ep. 157. c. 2. n. 4 seqq.), die Wiclefiten, welche die vom Gebete handelnden Stellen der Hl. Schrift auf die guten Werke deuteten. Der Deismus kann mit der Leugnung der göttlichen Providenz auch die Notwendigkeit des Gebetes nicht mehr aufrechterhalten. Der Quietismus lehrte, die Resignation in den göttlichen Willen schließe das Gebet aus, beten als Zeichen eines eigenen Willens sei eine Unvollkommenheit, ein Verlangen, Gott möge sich unserem, nicht wir uns seinem Willen accommodieren; Molinos, pr. 14: Qui divinae voluntati resignatus est, non convenit, ut a Deo rem aliquam petat, quia petere est imperfectio, cum sit actus propriae voluntatis et electionis, et est velle, quod divina voluntas nostrae conformetur et non quod nostra divinae: et illud Evangelii: Petite et accipietis, non est dictum a Christo pro animabus internis, quae nolunt habere voluntatem: imo huiusmodi animae eo perveniunt, ut non possint a Deo rem aliquam petere; pr. 15: Sicut non debent a Deo rem aliquam petere, ita nec illi ob aliquam gratias agere debent, quia utrumque est actus propriae voluntatis.

Das Gebet ist allen zum Heile notwendig 1) necessitate praecepti und 2) wenigstens im allgemeinen, auch necessitate medii.

ad 1) Matth. 26. 41: Vigilate et orate; Luc. 18. 1: Oportet semper orare et non deficere; 1. Thess. 5. 17: Sine intermissione orate; Col. 4. 2: Orationi instate, vigilantes in ea in gratiarum actione; 1. Petr. 3. 7; 4. 7; 1. Ioan. 3. 22; 5. 14, 16. Das Gebot zu beten ist aber nicht ein rein positives, sondern

[1] Zahn, Einführung in die christl. Mystik 137 ff.

auch ein natürliches, insofern der Mensch naturgemäß sich angetrieben fühlt, Hilfe von Gott zu verlangen; darum hat dieses Gebot immer bestanden.

ad 2) Daß das Gebet für die Erwachsenen necessitate medii zum Heile notwendig sei, geht daraus hervor, daß nach der Ordnung der göttlichen Providenz die Gnade nur durch Gebet erlangt, ohne die Gnade aber niemand selig werden kann. Matth. 7. 7; Luc. 11. 9; Ioan. 16. 24; Iac. 4. 2: Non habetis, propter quod non postulatis.[1] Es ist gewiß, daß Gott außerordentlicherweise auch ohne Gebet den Menschen Gnaden gibt, wie dies bei den ersten Gnaden immer notwendig ist; aber das Gebet ist doch immer das ordentliche Mittel, um weitere Gnaden, besonders die Beharrlichkeit bis an das Ende, von Gott zu erlangen.[2] Insbesondere gibt Gott allen immer die Gnade des Gebetes, mit welcher sie wirklich beten können („Ipsum orare est quoddam donum Dei". S. Th. l. c. a. 15. ad 1), mit Hilfe des Gebetes aber kann ein jeder alle Gnaden erlangen, welche zur Erfüllung der Gebote und zur Seligkeit notwendig sind.

Daraus folgert Suarez (De relig., tr. 4. l. 1. c. 29. n. 8 und De iur. l. 3. c. 1. n. 8), daß die Verpflichtung zu beten nicht sowohl aus der Religion als aus der Liebe abzuleiten sei: Cum necessitas orandi nunquam oriatur ex praecisa obligatione colendi Deum, sed ex obligatione subveniendi necessitatibus vel propriis vel proximorum, quae obligatio ad charitatem pertinet.

325 Das Gebot zu beten als affirmatives Gebot verpflichtet uns häufig zu beten. Das Gebot des Herrn und des Apostels, „immer zu beten", „ohne Unterlaß zu beten", bedeutet entweder 1) beten zu rechter Zeit, zu bestimmten Stunden, so daß man das Gebet niemals aus Trägheit oder Kleinmut unterläßt, sondern immer wieder zum Gebete zurückkehrt; oder sie deuten, 2) in einem weiteren Sinne gefaßt, an, alle unsere Handlungen seien auf Gott zu beziehen, so daß unser ganzes Leben ein fortgesetztes Gebet wird.[3]

---

[1] S. Th., in 4. d. 15. q. 4. a. 1: Ad orationem quilibet homo tenetur, ad bona spiritualia procuranda, quae nonnisi divinitus dantur: unde alio modo procurari non possunt, nisi ab ipso petantur. Trid. sess. VI. de iustif. c. 11: Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet, et facere quod possis, et petere quod non possis; et adiuvat ut possis.

[2] S. Aug., De dono persever. c. 16. n. 39: Constat alia Deum danda etiam non orantibus sicut initium fidei, alia nonnisi orantibus praeparasse, sicut usque in finem perseverantiam. S. Th. 2. 2. q. 83. a. 2. ad 3.

[3] S. Aug., In Psalm. XXXIV. s. 2. n. 16: Quidquid egeris, bene age, et laudasti Deum.

Im einzelnen verpflichtet das Gebot zu beten:

1) per se a) bei Beginn des christlichen Lebens, wenn man seine eigene Bedürftigkeit und Gott als Quelle alles Guten erkannt hat,

b) in Todesgefahr,

c) oft im Leben; wie oft, läßt sich in concreto nicht bestimmen; nach den einen ist man sub gravi verpflichtet, wenigstens einmal im Jahre, nach den anderen einmal im Monat, nach den Rigoristen einmal in der Woche zu beten, wegen des Sonntagsgebotes, das man ohne Gebet nicht wohl erfüllen kann. Da es also sehr schwer ist, zu bestimmen, welche Frist bei Unterlassung des Gebetes eine schwere Sünde ausmacht, welches Gebet genügt, um von einer schweren Sünde zu entschuldigen, man anderseits eine schwere Verpflichtung nicht auferlegen darf, wo nicht ein evidenter und zwingender Grund es fordert, so gilt: Confessarius magis sollicitus esse debet in inculcanda orandi frequenter necessitate quam in determinanda gravi omissae orationis culpa. Gury-Ballerini I. 260.

d) Manche behaupten eine Verpflichtung sub levi, morgens und abends zu beten, einmal weil die uralte Gewohnheit der Kirche dies so fordert, dann weil wir an jedem Tage der göttlichen Gnade bedürfen, und endlich weil wir durch die Bitte „panem nostrum quotidianum" aufgefordert werden, täglich zu Gott zu beten (Catech. Rom. p. IV. c. 13. q. 17). Wenn nun auch eine strenge Verpflichtung zum Morgen- und Abendgebet nicht behauptet werden kann, so ist doch die freiwillige Unterlassung selten von aller Schuld frei, weil sie aus Nachlässigkeit, Lauigkeit hervorgeht. Ja, nach Lehmkuhl (I. n. 347) könnte derjenige, welcher niemals ein Morgen- oder Abendgebet beten wollte, damit ein Zeichen einer sehr verkehrten Gesinnung geben und deswegen der Absolution unwürdig sein. — Ebenso wollen manche eine Verpflichtung sub levi zum Tischgebet annehmen;

2) per accidens tritt die Pflicht zum Gebet ein: a) so oft ein Gebot drängt, das ohne Gebet nicht erfüllt werden kann,

b) wenn eine schwere Versuchung sich erhebt, besonders gegen die Keuschheit, damit wir die notwendige Gnade erlangen,

c) in öffentlichen Nöten,

d) so oft uns oder den anderen die göttliche Hilfe in besonderer Weise notwendig ist.

Die Pflicht zu beten aber haben wir nicht bloß für uns, sondern auch für alle, welche der ewigen Seligkeit fähig sind; dies geht hervor

aus dem allgemeinen Gebote der Liebe, weil wir durch das Gebet am leichtesten und kräftigsten dem Nächsten Gutes wollen und wirken. 1. Tim. 2. 1: Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes, postulationes, gratiarum actiones pro omnibus hominibus. Also müssen wir auch beten für die Sünder: Orate pro invicem, ut salvemini (Iac. 5. 16); und für unsere Feinde: Orate pro persequentibus et calumniantibus vos (Matth. 5. 44); für die Seelen im Fegfeuer, weil diese sich tatsächlich in schwerer Not befinden und wir ihnen leicht helfen können. Es ist auch hier die Ordnung der Liebe einzuhalten. Eine besondere Pflicht zu beten haben wir denen gegenüber, denen wir an ihrer Seele geschadet haben, weil wir sehr oft gar kein anderes Mittel besitzen, das Ärgernis gutzumachen (S. Th. l. c. a. 7). — Für solche, welche der ewigen Seligkeit nicht mehr fähig, wie die Verdammten, oder welche derselben bereits teilhaftig sind, wie die Heiligen, kann man nicht beten.

326 4. Die Wirkungen des Gebetes sind vorzüglich drei:

1) Genugtuung (satisfactio), weil das Gebet, wie jedes gute Werk, mit Mühe und Anstrengung verbunden ist. Denn das innere Gebet als Erhebung des Geistes vollzieht sich unter Widerstreit des Leibes und der Sinne, wozu beim mündlichen Gebet noch die körperliche Anstrengung und Ermüdung kommt. Trid. sess. XIV. De poenit. can. 13 zählt neben Fasten und Almosen auch das Gebet unter den Werken der Genugtuung auf;

2) Verdienst (meritum), das Gebet als ein gutes Werk, ja als der vorzüglichste Akt der Gottesverehrung (S. Th. l. c. art. 3 ad 3) verdient an sich schon größere Gnade und Glorie (Matth. 6. 6; S. Th. l. c. a. 15). Das gilt zunächst vom Gebet des Gerechten, welcher allein de condigno verdienen kann. Allein auch das Gebet des Sünders, das nicht meritorisch ist, entbehrt nicht seiner Wirkung. Es gilt von ihm, was der hl. Thomas (Suppl. q. 14. a. 4) von allen guten Werken des Sünders sagt, sie hätten eine dreifache gute Frucht: a) ad temporalium consecutionem, b) ad dispositionem ad gratiam, c) ad assuefactionem bonorum operum.

3) Die dem Gebete eigentümliche Wirkung ist die Erlangung der gewünschten Güter (impetratio), die Erhörung, und zwar hat das Gebet, wenn es unter den rechten Bedingungen verrichtet wird, infolge der göttlichen Verheißungen eine unfehlbare Wirksamkeit der Erhörung. Diese Wahrheit gehört zu den Wahrheiten, die explicite zu glauben und worüber deswegen die Gläubigen zu belehren sind (Ps. 49. 15; Isai. 58. 9; 65. 24; Ioan. 16. 23, 24; Matth. 6. 7, 8; Luc. 11. 9; Ephes. 3. 20, „mehr, als wir begehren"). Diese Unfehlbarkeit der

Erhörung besagt nicht, daß wir immer das Erbetene selbst erlangen, sondern zunächst nur, daß kein wahres Gebet ohne Frucht bleibt, daß Gott unser Gebet erhören wird, wann und wie er will.[1]

Die Bedingungen für die Erhörbarkeit des Gebetes aber sind: 327
1) die Andacht (attentio, „pie, attente ac devote"), die eine dreifache sein kann, Achtsamkeit auf die Worte, auf den Sinn der Worte, auf den Zweck des Gebetes (S. Th. l. c. art. 13). Sicher ist zum Wesen des Gebetes notwendig die Absicht zu beten und die Aufmerksamkeit auf die Worte selber bei Beginn des Gebetes; sie genügt aber an sich auch zum Gebet, weil so das Gebet ein Zeichen der Gottesverehrung ist; per accidens kann der Ausschluß einer höheren Vollkommenheit des Gebetes (der Aufmerksamkeit auf den Sinn der Worte oder auf Gott und das Gut, das wir erbitten) eine Sünde sein, je nach der Ursache, aus welcher er hervorgeht; ist diese Ursache eine vernünftige, z. B. wenn jemand beim Ankleiden betet, so ist keine Schuld vorhanden; ist sie dies nicht, wie z. B. wenn der Mensch beim Beten an sündhafte und müßige Dinge denkt, so liegt auch hierin eine Schuld (Suarez, De Relig. tr. 4. l. 3. c. 4. n. 8. sqq.);

2) Demut und Vertrauen,

3) Beharrlichkeit,

4) der rechte Gegenstand, d. h. die uns notwendigen oder nützlichen Güter. Der hl. Thomas stellt nach Augustinus (ep. 130) den Satz auf: Hoc licet orare quod licet desiderare; und begründet den Satz damit, daß das Gebet nur sei desiderii interpres.

Wir können und sollen nämlich auch um bestimmte Güter bitten und nicht bloß um Güter im allgemeinen (S. Th. 2. 2. q. 83. a. 5. a. 6). Auch bezüglich der Güter ist die Ordnung der Liebe einzuhalten, und insoweit die Güter entweder unbedingt oder bedingt zu erbitten. Die Verherrlichung Gottes, die ewige Seligkeit, die zu ihrer Erreichung notwendigen Mittel sind unbedingt zu begehren; die leiblichen Güter und die Glücksgüter sind zu erbitten, soweit sie uns als Mittel für den Dienst Gottes notwendig oder nützlich sind. Ehrengüter, Güter des Geistes, Wissenschaft usw. kann man erbitten, insofern sie uns dienen, die Ehre Gottes und unser und des Nächsten Heil zu fördern (Catech. Rom. p. IV. c. 4). Auch zeitliche Übel,

[1] S. Bern., in Quadr. sermo 5. n. 5: Nemo vestrum, fratres, parvipendat orationem suam. Dico enim, quia ipse, ad quem oramus, non parvipendit eam. Priusquam egressa sit ab ore nostro, ipse scribi iubet eam in libro suo. Et unum indubitanter e duobus sperare possumus, quoniam aut dabit quod petimus aut quod nobis noverit esse utilius.

die nicht Sünden sind, z. B. Krankheit, Demütigung, kann man sich erlaubterweise erbitten als Mittel, sich in der Tugend zu befestigen und zu vervollkommnen, die Versuchungen zu unterdrücken. Der Mangel des rechten Gegenstandes ist einer der vorzüglichsten Gründe, warum so viele Gebete nicht erhört werden. Iac. 4. 3: Petitis et non accipitis eo quod male petatis. Etwas auch nur leicht Sündhaftes erbitten, wäre schwere Sünde; etwas Indifferentes erbitten, z. B. Gewinn beim Spiele ohne höhere Zweckbestimmung ist läßliche Sünde.

Als weitere Bedingung für die Unfehlbarkeit der Erhörung fügt der hl. Thomas (l. c. a. 15) bei, daß wir für uns selbst beten; denn wir können und sollen anderen durch Gebet zwar viele Gnaden erwirken, nicht aber ex condigno ihnen das ewige Leben und darum auch nicht die Mittel zum ewigen Leben verdienen. Allein den Grund, warum unser Gebet für andere nicht erhört wird, setzt der hl. Thomas (a. 7. ad 2) in die mangelnde Disposition des Empfängers, auf welche wir keinen Einfluß haben. Wo dagegen diese Disposition vorhanden ist, hat auch dieses Gebet unfehlbar seine Erhörung.

Nicht erforderlich zum Gebete überhaupt ist die Sündenlosigkeit oder der Gnadenstand des Betenden. Quesnel. pr. 59: Oratio impiorum est novum peccatum, et quod Deus illis concedit, est novum in eos iudicium. Daß Gott auch das Gebet des reuigen Sünders erhört, beweist Luc. 18. 13, 14 (Pharisäer und Zöllner). Dabei bleibt bestehen, daß ein heiliges Leben die Erhörbarkeit des Gebetes steigert, Ps. 144. 19; Is. 58. 7—9; 1. Ioan. 3. 21, 22; Ioan. 15. 7.

Weitere Wirkungen des Gebetes sind: 1) es erleuchtet den Geist, 2) es stärkt den Glauben durch die virtuellen Akte des Glaubens an die göttlichen Eigenschaften, an seine Allwissenheit, Allmacht, Güte, auf denen es ruht; 3) es mehrt unser Vertrauen (S. Th. l. c. a. 9. ad 5) und entflammt unsere Liebe; 4) es mehrt Demut und heilige Furcht in uns als Bettlern Gottes; 5) es erzeugt Verachtung der irdischen Dinge und macht unser Herz empfänglich für die göttlichen Wohltaten; 6) es verleiht innere Freude und Trost bei allen äußeren Widerwärtigkeiten; 7) es verleiht dem Betenden selbst eine große Würde und Erhabenheit durch den Umgang mit Gott selber.

328 5. Die Zerstreuungen beim Gebete sind in der natürlichen Schwäche des Menschen begründet (S. Th. l. c. a. 13) und Sünde nur, wenn sie direkt oder indirekt freiwillig sind: so wird auch die Frucht des Gebetes durch dieselben ganz oder teilweise gehindert; und zwar sind die freiwilligen Zerstreuungen wegen der Irreverenz gegen Gott selbst dann

Sünde, wenn das Gebet kein Pflichtgebet ist. Doch ist die Sünde nur eine läßliche, wofern sie nicht zur Versäumnis schwerer Pflichten führt oder die Pflicht zu beten selbst eine sub gravi auf uns lastende ist und deren Erfüllung durch die Zerstreuungen wesentlich beeinträchtigt wird.

6. Gebetsformularien sind für jeden, auch den Gebildetsten und 329
Frömmsten, ein Bedürfnis; das Herzensgebet, das wir aus unserem eigenen Innern schöpfen, gelingt nicht immer, und soll der Gebetseifer in uns nicht erkalten, so müssen wir uns solcher Gebetsformulare bedienen, welche aus erleuchtetem Glauben, starker Liebe und frommem Gebetseifer hervorgegangen sind. — Darum hat der Herr uns das Vaterunser gelehrt, die Kirche hat demselben das Ave Maria beigefügt und in ihren liturgischen Gebeten eine Reihe von Formularien an die Hand gegeben. — Von den sogenannten Litaneien sind von Rom approbiert, mit Ablässen versehen und für den Gebrauch beim liturgischen Gottesdienst einzig gestattet die Allerheiligen-Litanei, die Lauretanische und die Litanei vom heiligsten Namen Jesu (nach dem neueren Formulare). Durch Dekret der S. R. C. v. 27. Juni 1898 wurde auch eine Herz-Jesu-Litanei approbiert und deren öffentlicher Gebrauch durch Dekret v. 2. April 1899 gestattet; ebenso durch Dekret v. 21. April 1903 eine Litanei zu Ehren des hl. Joseph. Der Sucht, immer neue Litaneien aufzustellen, trat schon Klemens VIII. „Sanctissimus" 1601 nachdrücklich entgegen. Für die Privatandacht des einzelnen aber können auch andere vom Bischof approbierte Litaneien verwendet werden. Das Angelus-Gebet (seit dem 13. oder 14. Jahrhundert, in der jetzigen Form etwa seit drei Jahrhunderten) und der Rosenkranz ist von der Kirche mit Ablässen ausgezeichnet. — Was die Gebetbücher angeht, so soll man nur gute und vom Ordinarius approbierte Gebetbücher gebrauchen und der Seelsorger dafür Sorge tragen, daß in seiner Gemeinde nur solche existieren (Kennzeichen eines guten Gebetbuches ist vor allem die Beichtandacht, insbesondere Beichtspiegel und Reue). Nicht approbierte Gebetbücher zählen zu den verbotenen Büchern (vgl. o. S. 339 n. 287).

7. Mit der Berechtigung des mündlichen Gebetes ergibt sich auch die Berechtigung des Kirchengesanges. Schon der hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 91. a. 2) weist die Berechtigung des Kirchengesanges nach. Er ist einerseits Ausdruck unserer Affekte und anderseits geeignet, in den Herzen der Hörer die gleichen Affekte zu wecken. Jeder Affekt unseres Herzens findet seinen eigenartigen Ausdruck in Stimme und Ton, die ihrerseits wieder verwandte Saiten in unseren Herzen

anschlagen, abgesehen davon, daß der Gottesdienst dadurch feierlicher und Gottes würdiger wird. Darum ist der Zweck des Gesanges, daß er unseren Affekt zu Gott erhebe, also Frömmigkeit wecke, sowohl im Singen als im Zuhören. Qui bene cantat, bis orat. Darum ist jeder theatralische Gesang verfehlt, der mehr geschieht propter affectationem et delectationem provocandam. Darum verdient auch die Vokalmusik den Vorzug vor der Instrumentalmusik, weil erstere dem gedachten Zwecke eher entspricht, letztere mehr dem Ohrenkitzel dient. Darum muß aber sowohl die Melodie als der Vortrag des Gesanges dem Inhalte entsprechen, darum hat der Sänger auch den Text selbst zu beachten und ihn so vorzutragen, daß der Zuhörer ihn verstehen kann; aber — und damit begegnet schon der hl. Thomas einem Einwande — auch wenn der Zuhörer den Inhalt nicht versteht, so versteht er doch den Zweck des Gesanges, und das reicht aus, um Andacht in seinem Herzen zu erwecken.

§ 56. Das Breviergebet.

330 1. Brevier (horae canonicae) heißt eine Sammlung von Gebeten und Lesungen, welche nach der Vorschrift der Kirche und in deren Namen von den dazu bestimmten Personen zu rezitieren sind. Sie heißt Brevier (Breviarium), weil sie die Hl. Schrift beider Testamente, die Schriften der Väter, die Lebensbeschreibungen der Heiligen in einem kurzen Auszuge wiedergibt und weil sie von Gregor VII., später von Innocenz III. und 1249 durch Haymo, bestätigt von Gregor IX., in eine kürzere Form gebracht worden ist; horae canonicae, kanonisches Stundengebet, weil verteilt auf verschiedene Stunden; officium divinum, weil zur Verherrlichung Gottes angeordnet; officium ecclesiasticum, weil im Namen der Kirche verrichtet. Die Idee des Breviergebetes liegt in folgendem: Es soll

1) Christi Wort: „Betet allzeit" buchstäblich erfüllen, indem die Kirche zu jeder Zeit des Tages durch ihre Diener Gott lobsingen und ihn verherrlichen läßt („Laus perennis"). „Es ist das Atmen des mystischen Leibes Jesu, das Zwiegespräch zwischen Braut und Bräutigam, die Waffe der streitenden Kirche, das Gebet der Mittlerin zwischen Himmel und Erde."

2) Es soll ein Ersatz sein für die Gebetsunterlassung so vieler, welche entweder wegen ihrer äußeren Verhältnisse nicht beten können oder nicht beten wollen. Oratio publica seu communis, quae in

persona totius fidelis populi Deo offertur (S. Th. 2. 2. q. 83. a. 12).

3) Es ist ein Widerklang jenes Lobgesanges, den die Engel und Heiligen im Himmel dem dreieinigen Gott singen. S. Bonav.: Divinum officium imitatio coelestis concentus.

4) Es ist ein gemeinsames Band, das die einzelnen Glieder des Priesterstandes miteinander verbindet.

Das Brevier darf darum nicht bloß als Standespflicht der Kleriker und Ordensleute angesehen, sondern muß als das eigentliche liturgische Gebet der Kirche aufgefaßt werden.

2. Verpflichtet zum Breviergebet sind: 331

1) Alle Kleriker in den hl. Weihen (ordines sacri; Conc. Lat. V.; Pius V. „Ex proximo"), auch die Exkommunizierten, Suspendierten, selbst Degradierten, die sonst von der Kirche ganz als Laien behandelt werden. Diese Verpflichtung beginnt mit der Stunde, in welcher man das Subdiakonat empfängt. Streitig ist es, ob derjenige, welcher die für diese Stunde treffende Hore vorher rezitiert hat, damit seiner Verpflichtung genügt habe. Wenn jedoch im Chore die betreffenden Horen bereits gebetet sind, genügt es, bei den folgenden zu beginnen.

2) Die Benefiziaten, auch wenn sie nicht in den höheren Weihen stehen. Wer vom Kirchengut seinen Unterhalt empfängt, soll wenigstens durch seine Gebetsarbeit der Kirche dienen. 2. Thess. 3. 10. Diese sind, wenn sie nach Verlauf einer Frist von sechs Monaten seit Erlangung des Benefiziums ihr Offizium schuldbarerweise unterlassen, verpflichtet, die Früchte des Benefiziums pro rata parte zu restituieren, nicht eigentlich aus natürlicher Gerechtigkeit, sondern nach dem positiven Rechte als poena conventionalis. Conc. Lat. V. (1517) sess. IX. und Pius V. „Ex proximo" (20. Sept. 1571). Wer im Verlauf der ersten sechs Monate sein Offizium vernachlässigt, begeht zwar jedesmal eine schwere Sünde gegen die Gottesverehrung, nicht aber gegen die Gerechtigkeit, ist also nicht restitutionspflichtig. Restitutionspflichtig ist auch nicht, wer nur Verweser des Benefiziums ist. Wenn ein Benefiziat trotz geschehener Mahnung fortfährt, die Rezitation des Breviers zu unterlassen, so kann er auch des Benefiziums für verlustig erklärt werden (wenn er es in 14 Tagen zweimal ausgelassen hat).[1]

[1] Die Kanoniker genügen durch eine private Rezitation nicht; wenn sie deswegen ohne gesetzlichen Grund vom Chore wegbleiben, so sind sie restitutionspflichtig,

Was die Größe der zu leistenden Restitution angeht, so hat Pius V. „Ex proximo" bestimmt: wer die Matutin ausläßt, hat die Hälfte der jenem Tage entsprechenden Früchte, wer die übrigen Horen ausläßt, die andere Hälfte, und wer eine kleine Hore ausläßt, den sechsten Teil des Tageseinkommens zu restituieren. Dieses Sechstel erklärt Mazzotta (bei Lehmkuhl II. n. 641) als den sechsten Teil der für das Tagesoffizium treffenden Hälfte, also für ein Zwölftel des Gesamttageseinkommens. Für eine Nokturn kann man also ein Viertel der Hälfte, also den achten Teil des Tageseinkommens berechnen. Natürlich tritt eine verhältnismäßige Restitutionspflicht auch ein, wo durch mehrere kleinere Auslassungen im Offizium des nämlichen Tages ein bedeutender Gegenstand zusammenkommt. Jedoch braucht der Benefiziat nicht alle Früchte zu restituieren, wenn er außer dem Offizium noch andere Verpflichtungen zu erfüllen und ihnen wirklich genügt hat. Er darf deshalb nach dem Verhältnis seiner übrigen Lasten die Restitutionssumme mindern. Deswegen berechnet man für den Bischof oder Pfarrer den dritten oder vierten, wenn das Benefizium gering, die andern Lasten groß sind, den fünften oder sechsten Teil (Noldin, n. 548 kaum den zehnten Teil), für Kanoniker den vierten Teil. Ballerini (IV. Tr. IX. c. 2. n. 166) meint, wo das Benefizium nicht mehr trage, als der anständige Lebensunterhalt des Pfarrers fordert, sei dieser zu gar nichts verpflichtet, wenn er sonst seine pfarrlichen Pflichten erfülle.

Die Restitutionspflicht tritt ein ante sententiam iudicis; denn es ist eine poena conditionalis, d. h. die Rezitation des Offiziums ist die Bedingung, ohne welche der Benefiziat die Früchte des Benefiziums überhaupt sich nicht zu eigen machen kann. Alex. VII. pr. 20: Restitutio a Pio V. imposita beneficiatis non recitantibus non debetur in conscientia ante sententiam declaratoriam iudicis, eo quod sit poena. Wer heute sein gestern unterlassenes Offizium nachholt, wird dadurch von der Restitutionspflicht nicht befreit. Die Restitution hat zu geschehen an die Armen (von was immer für einem Orte) oder muß verwendet werden zur Fabrik der Kirche oder des Benefiziums. Sie kann aber auch zur Restauration einer anderen dürftigen Kirche verwendet werden, wenn die eigene es nicht bedürfte, oder man kann statt dessen auch Messen für Verstorbene applizieren. Ja, der Benefiziat kann sogar die Restitution sich selbst zuwenden, wenn er arm ist und nicht in fraudem legis handelt, d. h. gerade deswegen nicht Brevier betet, weil er weiß, daß er sich selbst restituieren kann. Diese Restitution kann nicht als erfüllt betrachtet werden durch Almosen, welche der Benefiziat schon vorher von den Früchten seines Benefiziums gegeben

auch wenn sie das Brevier privatim beten, außer wenn sie solche Unterlassungen auf ihre gesetzmäßige Urlaubszeit anrechnen. Lehmkuhl, Cas. consc. II. n. 786.

hat. Alex. VII. pr. 33: Restitutio fructuum ob omissionem horarum suppleri potest per quascumque eleemosynas, quas ante beneficiarius de fructibus sui beneficii fecerit. Wenn aber jemand nach der Unterlassung Almosen gegeben hätte, ohne an die Restitutionspflicht zu denken oder sie überhaupt zu kennen, so darf er dieses Almosen probabiliter anrechnen. Wenn deswegen ein Kleriker nur selten das Offizium unterläßt, bleibt keine Restitutionspflicht übrig. Wer die Rezitation des Offiziums ohne Schuld ausläßt, ist nicht zur Restitution verpflichtet; denn diese ist eine Strafe, die Strafe aber setzt immer eine Schuld voraus.

3) Die Ordensprofessen beiderlei Geschlechtes, die Chordienst haben, wie aus der von Gregor X. bestätigten Gewohnheit hervorgeht; nicht aber (nach dem hl. Alfons n. 142) die aus dem Orden Ausgestoßenen, wenn sie nicht in den höheren Weihen stehen. Wer dem Chore ohne hinreichende Ursache nicht beiwohnt, aber privatim sein Offizium rezitiert, sündigt nicht schwer, wenn nur dadurch der Chor nicht ganz aufgehoben wird; zum Chor genügen aber vier Personen, die zur Verrichtung des Chorgebetes imstande sind. Wer aus einer wichtigen Ursache dem Chore nicht beiwohnt, ist verpflichtet (nach der communior sub gravi), wenigstens privatim das Offizium zu rezitieren. Diejenigen, welche in einem Orden mit feierlichen Gelübden erst die einfachen Gelübde abgelegt haben, müssen zwar (sub levi) dem Chor beiwohnen, brauchen aber nicht privatim zu rezitieren. (S. Congr. Ep. et Reg. 6. Aug. 1858.)

4. Schwere der Verpflichtung. Die Verpflichtung ist eine 332
persönliche und kann nicht durch einen anderen erfüllt werden. Alex. VII. pr. 21: Habens capellaniam collativam vel quodvis aliud beneficium ecclesiasticum, si studio literarum vacet, satisfacit suae obligationi, si officium per alium recitet. Die Verpflichtung zum Breviergebet ist eine schwere, so daß derjenige eine schwere Sünde begeht, welcher das ganze Offizium oder einen bedeutenden Teil desselben ohne hinreichende Ursache ausläßt.

Die Gebete, welche die Laienbrüder oder -Schwestern in eigentlichen Orden oder die Angehörigen der Kongregationen verrichten, haben nur die Verpflichtung eines Regelpunktes, also an sich nicht die Verpflichtung unter schwerer Sünde. Dasselbe gilt, wenn Klosterfrauen, deren Regel feierliche Gelübde hat, nur die einfachen Gelübde ablegen (S. Poenit. 26. Nov. 1852).

Nach dem hl. Alfons leitet sich die Verpflichtung mehr aus der

angenommenen Gewohnheit als aus dem positiven Rechte ab. Nach dem übereinstimmenden Urteil der Autoren ist es eine schwere Sünde, eine kleine Hore oder überhaupt einen bedeutenden Teil einer größeren Hore auszulassen, wobei aber, wie schon oben erwähnt, mehrere kleinere Auslassungen in verschiedenen Horen eine materia gravis ausmachen können. Jedoch ist im letzteren Falle eine größere Quantität notwendig, um eine schwere Sünde auszumachen. Wer das ganze Offizium unterläßt, begeht nur eine, nicht sieben Todsünden, weil es nicht ein siebenfaches Gebot ist, sondern ein Gebot, welches zu den sieben Horen verpflichtet. Der Kleriker in den höheren Weihen begeht eine Sünde gegen die Gottesverehrung, wenn er sein Offizium unterläßt; auch der Benefiziat, der nicht in den höheren Weihen ist und den Willen hat, zu restituieren, begeht eine schwere Sünde gegen die Gottesverehrung; wenn er nicht restituieren will, eine schwere Sünde gegen die Gottesverehrung und gegen die Gerechtigkeit.

Sub gravi besteht auch die Verpflichtung, an Allerseelen das Officium defunctorum zu beten; kontrovers ist es, ob eine schwere Verpflichtung besteht, die Litanei am Feste des hl. Markus und an den drei Bitttagen zu beten. Dagegen besteht keine Verpflichtung, im Verlaufe des Jahres die Buß- und Gradualpsalmen und das Totenoffizium an den Tagen zu rezitieren, an welchen diese Gebete nach den Rubriken im Direktorium notiert werden, und zwar weder für die Kleriker, welche das Offizium privatim rezitieren, noch für die, welche es im Chor verrichten, außer wo für die letzteren seit den Zeiten Pius' V. die Gewohnheit besteht, die genannten Offizien im Chor zu rezitieren (S. R. C. 11. Iun. 1629; 2. Sept. 1741; 4. Sept. 1745). Doch sind verschiedene Ablässe für ihre Rezitation bewilligt worden.

Die Auflage an die Ordinanden „nocturnum talis diei" zu beten, bedeutet, die Nokturn der feria, des Festes oder die erste Nokturn des Sonntags je nach dem Tage der Weihe (S. R. C. 27. Iun. 1899), aber ohne Invitatorium, Hymnus und Lektionen, also nur die Psalmen mit ihren Antiphonen. S. R. C. 10. Iul. 1903. Ob diese Auflage als striktes Gebot aufzufassen sei, also unter einer (schweren oder läßlichen) Sünde verpflichte, ist kontrovers, ähnlich wie die Verpflichtung der neugeweihten Priester, die drei hl. Messen zu lesen oder zu applizieren.

Nach den in der allgemeinen Moral vorgetragenen Grundsätzen ist im Zweifel, ob man seiner Verpflichtung genügt habe, der Skrupulant ganz vom Wiederholen entbunden; bei anderen ist im negativen Zweifel, d. h. wenn gar kein Grund für die Verrichtung des Breviergebetes spricht, das Brevier zu wiederholen; im positiven Zweifel, d. h. wenn man wahrscheinlich urteilt, man habe es verrichtet, ist man nicht zur

Wiederholung verpflichtet. Noch weniger braucht man etwas zu wiederholen, wenn man sein Offizium gewiß verrichtet hat und der Zweifel sich nur darauf erstreckt, ob man es recht verrichtet habe.

Da die Erfüllung der Gebetspflicht durch die Gesetze der Kirche bis in das Kleinste bestimmt ist, so ist es notwendig, die einzelnen Bestimmungen und ihre Verpflichtung zu behandeln.

5. Zeit der Rezitation.

333

In alten Zeiten wurden die Horen in folgender Weise rezitiert: die Matutin nach Mitternacht, die Laudes gegen Morgen, die Prim nach Sonnenaufgang, die Terz um 9 Uhr vormittags, die Sext um Mittag, die Non um 3 Uhr nachmittags, die Vesper bei Sonnenuntergang, die Komplet um die Abenddämmerung. In dieser strengen Weise ist die Stundenabteilung jetzt nicht mehr in Gebrauch.

Die Verpflichtung beginnt mit Mitternacht und endigt mit Mitternacht, so daß derjenige seine Verpflichtung im wesentlichen erfüllt und darum einer schweren Sünde nicht schuldig ist, welcher inter mediam noctem et mediam noctem das Offizium rezitiert. Die kleinen Horen werden nach der jetzigen Übung vormittags, Vesper und Komplet nachmittags gebetet; es genügt aber jede causa utilis vel honesta, z. B. Predigtstudium, Studium überhaupt, größere Andacht und Ruhe, die Befürchtung einer später eintretenden Beschäftigung, um ohne jegliche, auch läßliche Sünde das Offizium auf den Nachmittag oder Vesper und Komplet auf den Vormittag zu verlegen. An den Werktagen der Fastenzeit und zwar vom Samstag vor dem ersten Fastensonntag an wird die Vesper vormittags gebetet zur Erinnerung an die alte Disziplin. Matutin und Laudes können nach einem durch die Gewohnheit eingeführten und von der Kirche approbierten Privilegium schon zur Zeit der Vesper rezitiert (antizipiert) werden, d. h. zur Stunde, welche in der Mitte liegt zwischen Mittag und Sonnenuntergang. Die Ansicht, daß man immer von 2 Uhr nachmittags an antizipieren könne, gilt als probabel; das Dekret der S. R. C. 16. Mart. 1876 wiederholt bloß das allgemeine Gesetz und hat damit die Frage keineswegs entschieden. Eine Entscheidung v. 12. Mai 1905 sagt von der privaten Antizipation ausdrücklich: „consulantur probati autores", während für die öffentliche Rezitation in choro die gesetzliche Zeit festgehalten wird. Es besteht aber keine Pflicht zu antizipieren, weil niemand gehalten ist, ein Privilegium zu benutzen, und zwar gilt dies auch dann, wenn man voraussieht, daß man am nächsten Tage das Offizium nicht werde beten können. Antizipiert kann auch werden die Matutin des Totenoffiziums, sowohl

privatim als im Chore (S. R. C. 9. Iuli 1895), nicht aber die Litanei am Feste des hl. Markus und an den drei Bitttagen (S. R. C. 28. Mart. 1778).

Die Priester haben die Pflicht, Matutin und Laudes schon vor der Feier der hl. Messe zu beten (Missale, Tit. I. De praep.), und die Unterlassung gilt als Defekt (De defectibus X.), ist also nicht frei von aller Schuld (S. Alf., l. 6. n. 347). Benedikt XIV. (De sacrificio Missae, l. 3. c. 13) ist der Ansicht, es könne schwer von einer läßlichen Sünde entschuldigt werden, wer ohne legitime Ursache zelebriere, ehe er Matutin und Laudes gebetet habe, ja kaum von einer Todsünde, wer ohne dringende Ursache dies immer tue, gleich als habe er bei sich beschlossen, das Gebot niemals zu beobachten. Allein letztere Ansicht ist zu strenge; die einfache, noch sooftmalige Wiederholung einer Sünde schließt noch keine formelle Gesetzesverachtung ein und macht darum auch die läßliche Sünde nicht zur Todsünde. Die Verpflichtung zur Verrichtung von Matutin und Laudes vor der Zelebration ist nur eine leichte (sub levi), und auch hier entschuldigt jede mittelmäßige vernünftige Ursache (quaevis mediocris causa rationabilis), z. B. wenn der Obere die Zelebration befiehlt, das Volk oder eine angesehene Person wartet, der Stipendiengeber sofortige Zelebration will, wenn sonst die Zeit vorübergeht, in welcher die Zelebration möglich ist, wenn es die Bequemlichkeit des Studiums, der Reise usw. verlangt. Andere sehen die ganze Rubrik bloß als direktiv, nicht als präzeptiv an.

Wenn man voraussieht, man werde im Laufe des Tages sein Offizium nicht verrichten können, so ist man verpflichtet, vormittags alles das zu beten, was nach jetziger Übung vormittags gebetet wird, also das ganze Offizium bis zur Non einschließlich (in der Fastenzeit auch die Vesper). Ob man auch Vesper und Komplet sub gravi vormittags beten müsse, möchte Lehmkuhl (II. n. 629) bezweifeln, es ist aber wohl zu bejahen; denn die Verpflichtung zum Offizium hat bereits begonnen, kann wesentlich auch erfüllt werden, also ist sie auch zu erfüllen; damit stimmt wohl auch die allgemeine Praxis überein.

Was die Bestimmung der Zeit angeht, so kann sowohl die ortsübliche Zeit als die wahre Zeit, wenn man sie kennt, eingehalten werden. Poenit. 29. Nov. 1882; 18. Iun. 1873. Dies gilt auch von der jetzt gesetzlich eingeführten mitteleuropäischen Zeit. S. C. C. 12. Iul. 1893.

Die Ordnung der Stunden darf ohne vernünftige Ursache nicht geändert werden; wenn es doch geschieht, so ist dies, abgesehen vom Ärgernis, nur läßliche Sünde, von welcher eine vernünftige Ursache entschuldigt. Solche Gründe wären, z. B. a) wenn man in den Chor kommt, wo die spätere Hore gebetet wird, während man selbst im

Offizium noch zurück ist; hier darf man mitbeten und dann das Ausgelassene nachholen; ebenso, wenn man von einem Freunde gebeten wird, mit ihm zu beten; b) wenn man das Brevier nicht zur Hand hat, wohl aber das Diurnale, kann man einstweilen die übrigen Horen beten, später die Matutin, oder wenn man die Lektionen nicht zur Hand hat, kann man einstweilen die Psalmen und was vom Offizium dem Commune angehört, beten und das Ausgelassene später nachholen; usw.

Die Autoren behaupten, daß die grundlose, leichtfertige Umkehr des ganzen Offiziums und selbst der einzelnen Teile einer Hore zwar eine Unordnung und läßliche Sünde, nicht aber, abgesehen vom Ärgernis, eine schwere Sünde sei, soweit man überhaupt noch von Gebet sprechen kann.

6. Die Ordnung des Offiziums. In der Regel muß man 334
das Offizium des betreffenden Tages nach dem Kalendarium der eigenen Diözese oder des eigenen Ordens rezitieren. Die zum Brevier verpflichteten Kleriker, welche sich außerhalb der Diözese oder ihres Domizils aufhalten, müssen, wenn sie Kanoniker oder Benefiziaten sind, das Offizium der eigenen Kirche beten; denn sie gelten als anwesend; ebenso die Ordensprofessen (S. R. C. 10. Iuli 1677 und 11. Nov. 1831). Andere Kleriker, die auswärts ihr Domizil aufschlagen oder fortgehen in der Absicht, anderswo ihr Domizil aufzuschlagen, sind an das Direktorium der Diözese gebunden, in welcher sie sich niederlassen (S. R. C. 14. Mai. 1672). Wenn sie außer der Diözese weilen mit der Absicht, in die eigene Diözese zurückzukehren, so können sie sich der fremden Diözese konformieren, müssen es aber nicht (S. R. C. 12. Nov. 1831).

Wer aus Versehen ein anderes Offizium als das Tagesoffizium gebetet hat, hat seiner Pflicht genügt, weil die Kirche nicht zweimal zu einer solchen Last verpflichten will. („Officium pro officio.") Nur wenn das Offizium, das man irrtümlich gebetet hat, bedeutend kleiner ist als das vorgeschriebene, z. B. das Offizium von einem Heiligen statt vom Sonntage, so muß eine Kompensation stattfinden, indem man z. B. neun Psalmen aus der ersten Nokturn noch nachbetet. (Noldin n. 753 bezweifelt eine solche Verpflichtung.) Alexander VII. hat verworfen pr. 34: In die palmarum recitans officium paschale satisfacit praecepto. Wenn man seinen Irrtum erst während des Betens, nachdem man bereits einen bedeutenden Teil des Breviers gebetet hat, bemerkt, so kann man entweder in dem begonnenen oder in dem

vorgeschriebenen Offizium weiterfahren; besser ist es, immer den Rest vom richtigen Offizium zu beten. Wer heute irrtümlich ein unrichtiges Offizium gebetet hat, darf das ausgelassene Offizium nicht rezitieren an dem Tage, an welchem das rezitierte trifft; denn jedes Offizium ist an seinem Tage zu rezitieren und eine Unordnung nicht fortzusetzen. (Andere stellen dies frei.) — Wer absichtlich sein Offizium in ein anderes gleiches oder fast gleiches vertauscht, sündigt an sich nicht schwer, selbst wenn er dies häufig tut, und wenn eine vernünftige Ursache, es einmal zu vertauschen, vorliegt, ist es gar keine Sünde. Der Kaplan oder Hausgenosse eines Bischofs oder Kardinals aber oder wer in einem Kloster Exerzitien macht, darf sich dem betreffenden Offizium akkommodieren. Dagegen ist es nicht gestattet, sich freiwillig oder auf Einladung einem Klerus anzuschließen, welcher ein anderes Offizium betet oder singt. S. R. C. 27. Ian. 1899.[1]

Wenn man irrtümlich einen Teil einer Hore ausgelassen hat, so genügt es, diesen zu beten ohne jede andere Wiederholung; dies gilt aber auch, wenn man schuldbarerweise einen bedeutenden Teil einer Hore ausgelassen hat; hier hat man zwar durch die frühere schlechte Intention gesündigt, aber es genügt, einfach das Fehlende nachzuholen.

335 7. Art und Weise des Breviergebetes.[2] Für den Säkularklerus ist zunächst zur Erfüllung des Gebotes notwendig:

1) das römische Brevier, so daß, wer nach einem anderen Brevier betet, seiner Verpflichtung nicht genügt (Pius V. „Quod a Nobis" 9. Iuli 1568).[3] Ob derjenige, welcher das römische Brevier nicht hat, nach einem anderen z. B. Benediktinerbrevier beten müsse, ist kontrovers. Wer aber ex privilegio im Chor ein solches eigenes Brevier brauchen muß, darf privatim doch nach dem römischen rezitieren, wenn

[1] Der Ausdruck „non satisfacit obligationi" kann hier nicht bedeuten, daß der betreffende Kleriker sein Offizium wiederholen müsse, sondern nur, daß ihm nicht von vornherein die Wahl freisteht.

[2] Die nachfolgenden Bestimmungen darf man nicht bloß als eine formaljuristische Auffassung einer religiösen Pflicht ansehen; denn einerseits dürfen auf einem Gebiete, wo die Nachlässigkeit so leicht stattfinden kann, schwere Sünden nicht ohne Not festgestellt werden; anderseits hat die schwer sündhafte Nachlässigkeit tatsächlich für den Benefiziaten rechtliche Folgen.

[3] Pius V. verpflichtete zur Annahme des neuen, auf Anordnung des Konzils von Trient herausgegebenen Breviers alle Kirchen, soweit sie nicht schon seit 200 Jahren ein eigenes Brevier hatten. Erlaubt wurde auch, daß letztere Breviere nach dem römischen umgeändert oder verbessert werden durften, jedoch nur unter Revision und Bestätigung des hl. Stuhles.

es der Obere nicht verbietet. Das Brevier aber muß die Druckerlaubnis des Ordinarius haben, welche am Anfang oder Schluß beigedruckt sein muß. Das Brevier ist auch zu beten in lateinischer Sprache, so daß derjenige, welcher etwa das Weihnachts-, Totenoffizium oder die Litanei an den Bittagen mit dem Volke deutsch gebetet hat, es noch einmal lateinisch wiederholen muß, weil er seiner Pflicht noch nicht genügt hat. S. R. C. 3. Iun. 1904. Zur Erfüllung der Pflicht ist notwendig ferner

2) die Intention zu beten; es genügt aber die virtuelle (virtualis implicita) und ist nicht notwendig die ausdrückliche. Diese Intention ist praktisch immer anzunehmen, wo jemand nicht ausdrücklich in einer anderen Intention das Brevier zur Hand genommen hat, z. B. zum Studium, zur Vorbereitung auf die Predigt. Es genügt nach S. Alf. n. 176: Si de more breviarium accipias, ut officium impleas, uti soles ... non esse opus renovare intentionem ad singulas horas, etsi aliqua interruptio intercedat, etiam sine causa; quia illa resumptio fit ex prima intentione; imo puto, semper adesse exercite actualem implendi intentionem.

3) Es ist notwendig die Rezitation (pronuntiatio vocalis et continuata),

a) das Gebet muß ein mündliches (vocalis) sein; dazu ist aber nicht notwendig, daß man laut spricht, oder daß man sich selber hört, noch weniger, daß man von anderen gehört wird, sondern es genügt, daß die Worte mit Zähnen, Zungen, Lippe gebildet werden; denn durch die dabei stattfindende Bewegung der Luft wird das Gebet immer hörbar, auch wenn es wegen des fast immer bestehenden Geräusches nicht gehört wird. ‚Hic autem levis sonitus, quando verba proferunt ... ex se semper fit, cum prolatio non possit fieri, quin per linguam et labia fiat aeris compressio, ex qua necessario aliqualis sonitus formatur. Per accidens vero se habet, quod sonitus ille auditur vel non.' S. Alf. n. 168. qu. I.

Wenn man im Chore betet, genügt es, daß man seinen Teil betet, den andern aber hört; wenn man wegen eines Geräusches oder wegen schlechter Aussprache des Chores oder eines Genossen manches nicht versteht, so braucht man nichts zu wiederholen. Man kann einen Chor bilden auch mit jemand, der nicht zum Brevier verpflichtet ist und innerlich nicht darauf achtet, auch mit einem Laien oder einer Frauensperson. Man soll im Chor mit seinem Teile nicht eher beginnen, als bis der andere den

seinigen vollendet hat. Es ist aber probabel, daß, wenn man mit einem Genossen betet, welcher Silben verschluckt, man nicht zu wiederholen braucht, wenn nicht der Sinn merklich geändert wird und man dessen gewiß ist. Wenn durch Nichtabwarten ein großer Teil zugleich gebetet wird, so ist dies nachzuholen; jedoch genügt Kompensation, d. h. es braucht nicht alles fehlerhaft Gebetete nachgeholt zu werden, es genügt, den einen oder andern Psalm nachzuholen. Ohnehin wird selten eine materia gravis vorhanden sein. Wenn jemand taub ist, genügt er durch das Chorgebet nicht, andere sind milder. D'Annibale III, 158, 31. — Wer durch die beim Chorgebete nötigen Dienstleistungen, wie Läuten, Bücheraufschlagen usw. kurze Zeit gehindert ist, braucht nichts nachzuholen. — Wer die Orgel spielt, muß den Teil des einen Chores rezitieren oder singen.

b) Das Gebet soll ununterbrochen sein (continuata), d. i. die begonnene Hore soll ohne vernünftigen Grund nicht unterbrochen werden. Es genügt aber nach Alfons „quaelibet utilitas propria vel aliena", um die Unterbrechung zu rechtfertigen, z. B. um jemand Beichte zu hören, die Messe zu lesen, den Befehl des Oberen auszuführen, sich etwas zu notieren, der Andacht sich hinzugeben, oder auch den Pflichten der Liebe oder Höflichkeit, etwa einem Besuche gegenüber zu genügen. Aber auch jene Unterbrechung einer Hore, die ohne jeglichen vernünftigen Grund stattfindet, geht nicht über eine läßliche Sünde hinaus; und man braucht selbst bei schuldbarer Unterbrechung nichts zu wiederholen, weil die einzelnen Psalmen und selbst deren Verse eine in sich abgeschlossene Bedeutung haben und hinlänglich geeinigt werden entweder durch die Intention, später fortzufahren, oder durch die hinzugefügte Rezitation selbst (S. Alf. n. 168).

Z. B. wer heute (anticipando) die Matutin beginnt, kann sie ohne schwere Schuld morgen vollenden, ohne etwas zu wiederholen, auch wenn der Aufschub ohne Grund stattfindet. Die Matutin kann auch ohne Grund von den Laudes getrennt werden, ist dann aber mit der Oration zu schließen (S. R. C. 18. Mai 1883); die Laudes beginnen dann ohne Pater noster. Auch die einzelnen Nokturnen können ohne Grund wenigstens drei Stunden voneinander getrennt werden, mit Ursache noch länger (S. Alf. n. 107).

336 4) Die attentio, Achtsamkeit. Man unterscheidet

a) attentio externa, die äußerliche Achtsamkeit, welche darin besteht, daß nichts geschieht, was mit der Rezitation unverträglich ist. Dadurch werden ausgeschlossen alle Handlungen, welche die Aufmerksamkeit stark in Anspruch nehmen, z. B. plaudern, etwas anderes lesen, nicht aber Handlungen, die zwar die Achtsamkeit auf das Gebet erschweren, wo aber eine größere Sorgfalt kompensierend eintreten kann, z. B.

Kräuter, Blumen sammeln, sein Haar kämmen, eine Gegend anschauen, die Psalmen, Lektionen aufsuchen, während man auswendig weiter betet;

b) interna, die innere Achtsamkeit, die auch hier eine dreifache sein kann, auf die Worte des Gebetes, auf den Sinn der Worte, auf Gott selber. Es ist nun gewiß:

α) daß die äußere Achtsamkeit sub gravi von der Kirche vorgeschrieben ist und daß derjenige, welcher nicht einmal die äußere Aufmerksamkeit hat, seiner Verpflichtung nicht genügt; denn so ist das Breviergebet nicht einmal Rezitation;

β) es ist gewiß, daß das natürliche Gesetz oder die Ehrfurcht vor Gott uns verpflichtet, auch mit innerer Andacht das Offizium zu verrichten. Allein unter dieser Rücksicht ist der Mangel der inneren Andacht wie bei jedem anderen Gebete eine läßliche Sünde; ebenso, wenn man das Brevier an einem der Zerstreuung sehr ausgesetzten Orte beten würde;

γ) es ist kontrovers, ob das Kirchengebot auch eine attentio interna sub gravi vorschreibt. Weil aber auch die negative Ansicht verlangt, daß zur attentio externa die Absicht kommen müsse, Gott zu ehren, und diese sich darum wenig von der attentio ad verba tantum unterscheidet, so kann man für die Praxis sagen: Derjenige hat im wesentlichen seiner Verpflichtung genügt und ist frei von schwerer Sünde und Restitutionspflicht, welcher in der Intention, Gott zu ehren oder sein Offizium zu verrichten, wenigstens im allgemeinen (wenn auch nicht im einzelnen) darauf achtet, alles gut auszusprechen.

Denn diese Rezitation ist ein wirkliches Gebet, weil die heiligen Gebete gesprochen werden in der Absicht, Gott zu ehren, ähnlich, wie es auch eine Verherrlichung Gottes ist, wenn die Sänger auf dem Chore die Teile der Messe singen, ohne sie zu verstehen, wie in analoger Weise auch die Worte der sakramentalen Form kraft der virtuellen Intention ihre Wirkung hervorbringen, auch wenn der Priester im Augenblicke der Spendung ganz zerstreut ist. Tatsächlich bestehen in der Kirche Frauenorden, deren Mitglieder zum lateinischen Chorgebet verpflichtet sind, ohne daß sie den Sinn der Worte verstehen. Und bei dem, der seinen Teil öffentlich im Chore liest, hindert sehr oft gerade die Achtsamkeit auf die Worte die höhere Aufmerksamkeit auf den Sinn. Cf. S. Alfons, l. 5. n. 177: Unde non auderem ad restitutionem damnare beneficiarium, qui bona fide officium recitasset cum distractione voluntaria, et bona fide pariter fructus percepisset. Caeterum ad scrupulos abiiciendos et ad animum levandum horas recitantium valde refert quod communiter

DD. adhuc primae sententiae (welche eine attentio interna fordern) docent, nempe, quod ut dicatur aliquis officio non satisfacere, non solum requiritur, ut voluntarie se distrahat, sed etiam ut plene advertat se distrahi; nam alias iste, licet sponte se divertat, non tamen sponte se divertat a recitatione . . . tunc recitans graviter peccaret iuxta sensum primae sententiae, quando ex contemptu vel industria se diverteret: quamdiu ergo eis non constiterit evidenter se mutasse propositum vel advertendo et sciendo circa alia vagatos fuisse, credere possunt suae obligationi satisfecisse. Im allgemeinen soll man nicht lange darüber nachdenken, ob man die richtige Aufmerksamkeit habe, denn gerade das zerstreut, sondern einfach sich bemühen, das Brevier andächtig zu beten. Besonders für Skrupulanten ist zu bemerken, daß sie zu nichts verpflichtet sind, solange sie nicht ganz gewiß sind, daß sie ihre Intention zu beten geändert haben. Wenn einer von sehr großer Ängstlichkeit geplagt würde, könnte der Beichtvater ihm auch für eine Zeit die Rezitation des Offiziums ganz verbieten, oder der Beichtvater kann ihm auch die Zeit bestimmen, welche er auf die Rezitation der einzelnen Teile verwenden und über welche hinaus er nicht mehr beten darf; denn ein großer Nachteil entschuldigt ja auch sonst vom Kirchengebote. (S. Alf. l. c.)

Mittel, um die Zerstreuungen fernzuhalten: a) Bei Beginn die Intention, Gott zu loben, wozu die Kirche uns ja anleitet: Domine in unione etc., b) Erneuerung dieser Intention beim Gloria Patri etc. oder bei Beginn jedes Psalmes, c) die Sinne bewachen, d) sich ein Geheimnis aus dem Leiden Christi vorstellen, e) mit der allgemeinen Meinung der Kirche seine besonderen Gebetsmeinungen verbinden, weil man andächtiger betet, wenn man um bestimmte Güter betet, f) sehr wichtig ist das richtige Verständnis der Psalmen und übrigen Gebetsteile (Thalhofer, Psalmen; Wolter, Psallite sapienter; Schulte, Die Psalmen des Breviers 1907; Hl. Alfons, Die Psalmen und Lobgesänge übersetzt und erklärt nach der Ordnung des römischen Breviers, Regensburg 1844). g) Sehr gut ist es auch für den Rezitierenden, wenn er sich Worte oder Sätze, bei deren Rezitation er von Gott besondere Erleuchtung oder fromme Affekte empfangen hat, mit irgendeinem Zeichen in seinem Breviere anmerkt.

5) Was das äußere Verhalten beim Breviergebet angeht, so verpflichten die Rubriken, welche bei einigen Gebeten Knien oder das Kreuzzeichen vorschreiben, bei der Privatrezitation nicht, obwohl auch hier ihre Erfüllung zu empfehlen ist, und auch im Chor geht die Unterlassung derselben nicht über eine läßliche Sünde hinaus. Das Brevier kann an jedem passenden Orte verrichtet werden, sei es zu Hause oder auf dem Wege beim Gehen, sei es im Wagen auf der Reise oder aus einer vernünftigen Ursache, z. B. Krankheit, großer Ermüdung, im Bette. Ohne Grund es im Bette liegend zu beten wäre läßliche Sünde.

Um sich im Eifer des Breviergebetes zu erhalten, beachte man das

Wort des hl. Alfons: Centum orationes, quas solus quis peragit, nullatenus tantum pretium habere possunt, quantam unica oratio officii divini includit, quia haec Domino totius Ecclesiae nomine et verbis Dei ipsius offertur.

8. Entschuldigungsgründe vom Breviergebete sind: 337

1) physische oder moralische Unmöglichkeit. Also sind entschuldigt zunächst

a) die Blinden und diejenigen, die schuldloserweise kein Brevier haben; wenn man jedoch das ganze Brevier oder eine Hore auswendig könnte, müßte man sie beten. Innoc. XI. pr. 54: Qui non potest recitare Matutinum et Laudes, potest autem reliquas horas, ad nihil tenetur, quia maior pars trahit ad se minorem.

Wenn man aber nur die Psalmen oder die Lektionen allein auswendig wüßte, so ist es zwar probabel, man sei zu nichts verpflichtet, weil man nicht in der vorgeschriebenen Form beten könne, praktisch aber gilt, daß man das beten soll, was man auswendig kann, wenn dies einen bedeutenden Teil ausmacht, nicht aber, wenn man nur etwas weniges auswendig kann. Wenn man das Commune bei sich hat, nicht aber das Proprium des Tages, so muß man das Offizium nach dem Commune verrichten, ebenso wenn man das römische Brevier nicht hätte, so muß man beten nach einem Brevier, das man eben zur Hand hat, was aber andere bestreiten, weil Pius V.: „Quod a nobis“ 9. Iuli 1568 erklärt, diejenigen, welche nicht nach dem römischen Brevier beteten, genügten nicht, und ebenso „Ex proximo“ 20. Sept. 1571, die Benefiziaten erlangten in diesem Falle nicht das Eigentum über die Einkünfte.

b) entschuldigt sind die schwer Kranken, die von einer schweren Krankheit Genesenden, bis ihre Kräfte hergestellt sind, und zwar auch, wenn sie die hl. Messe zelebrieren; denn wenn sie nicht beides tun können, ist es für Gott ehrenvoller und für die Kirche nutzbringender, wenn sie zelebrieren, als wenn sie Brevier beten. Es entschuldigt aber auch heftiges Unwohlsein, z. B. Kopfweh, wenn man ohne große Beschwerde oder Mehrung der Krankheit nicht lesen kann; ebenso die Befürchtung großer Erschöpfung oder einer Verzögerung im Nachlassen des Fiebers. Im Zweifel, ob eine Krankheit zur Entschuldigung hinreicht, kann man sich beruhigen beim Urteil des Arztes, des Oberen, Beichtvaters, eines vernünftigen Mannes oder auch beim eigenen vernünftigen Urteil. Im Zweifel, ob die Rezitation eine schwere Gefahr mit sich bringt, z. B. bei Gefahr des Blutsturzes, ist es nicht geboten, ja nicht einmal erlaubt, das Brevier zu beten; denn hier geht das natürliche Recht und die natürliche Pflicht, die Gesundheit zu erhalten, dem positiven

Gesetze vor. Wer krankheitshalber das ganze Offizium nicht beten kann und zweifelt, ob er einen Teil rezitieren kann, ist vom ganzen Offizium entschuldigt; denn hier eine Verpflichtung auferlegen würde vielen Skrupeln den Weg öffnen, wenn man nicht weiß, wieweit man zu beten imstande ist. Wenn man das Brevier nicht allein beten, aber leicht und bequem jemand finden und beiziehen kann, der es mitbetet, so muß man es tun; dagegen braucht der Benefiziat (probabiliter gegen andere) nicht aus den Früchten seines Benefiziums sich eine solche Person zu bezahlen.

c) Ein Kleriker oder Ordensmann, welcher zu den Galeeren oder einer ähnlichen öffentlichen Strafe verurteilt ist, braucht kein Brevier zu beten, einmal schon, weil es der Ehre des geistlichen Standes zuwider ist, wenn er sich so als Kleriker zeigt, und weil er ohnehin schon elend genug daran ist; die bloße Gefängnishaft dagegen entschuldigt noch nicht;

2) die Liebe oder sonst ein wichtiges Hindernis. Daher kann ein Priester entweder ganz oder teilweise entschuldigt sein, wenn er den ganzen Tag mit Abnahme von Beichten beschäftigt ist, die nicht gut verschoben werden können, wie dies fast immer der Fall ist, besonders in der österlichen Zeit, am Vorabend eines großen Fest- oder Ablaßtages; oder wenn er abends zu einem Sterbenden gerufen wird und ihm keine Zeit mehr bleibt, sein Offizium zu beten, auch wenn der Sterbende bereits die hl. Sakramente empfangen hätte. Schwere Ermüdung durch vorausgegangene Seelsorgsarbeiten könnte gewiß entschuldigen, daß der Priester sein Brevier spät in der Nacht nicht mehr beten muß; aber zu raten wäre es doch, es zu beten, soweit und so gut als es eben noch geht;

3) die Dispens. Der Papst kann dieselbe gültig auch ohne Ursache erteilen, der Bischof jedoch nur aus einer gerechten Ursachte gültig und zwar nur einer einzelnen Person auf verhältnismäßig kurze Zeit, besonders im Zweifel, ob moralische Unmöglichkeit vorhanden ist, bei eintretender Krankheit. Durch die Quinquennalfakultäten können die deutschen und österreichischen Bischöfe den Klerikern gestatten, statt des Breviers den Rosenkranz oder andere Gebete zu verrichten, wenn sie das Brevier nicht bei sich tragen oder sonst aus einer legitimen Ursache nicht beten können.

Zu beachten ist, was Thalhofer (Liturgik, B. I, 421) bemerkt: „Zur Liturgie des öffentlichen Stundengebetes, wo solches noch besteht, kommt

das Volk gewöhnlich nicht; gleichwohl wird es der Seelsorger über dessen Bedeutung im großen und ganzen orientieren, nicht bloß damit es weiß, was eine Vesper, eine Mette usw. ist, sondern damit es nie vergesse, wie seine Priester als Mittler bei Tag und bei Nacht auch nomine populi beten und damit es wenigstens in einer am Morgen und Abend zu erweckenden guten Meinung an die betenden Mittler sich anschließe."

§ 57. Die christliche Sonn- und Festtagsfeier.

1. Die Idee der christlichen Sonn- und Festtagsfeier. 338

Weil wir in jedem Augenblicke unseres Lebens von Gott abhängig sind und fortwährend seine Wohltaten empfangen, so sind wir Gott auch zu jeder Zeit unsere höchste Verehrung und Anbetung schuldig. Aber außer dieser allgemeinen und ununterbrochenen Verehrung ist es unsere Pflicht, an gewissen Tagen und zu gewissen Zeiten Gott eifriger zu dienen und zu verehren. Dies verlangt

1) das Naturgesetz. Die Unmöglichkeit, Gott ununterbrochen aktuell zu verehren, legt uns die Pflicht auf, wenigstens gewisse Tage dazu zu bestimmen. S. Th. 2. 2. q. 122. a. 4. ad 1. Auch die Pflicht des gemeinsamen und öffentlichen Gottesdienstes fordert die Feier gewisser Tage. Darum finden wir auch bei allen Völkern die Einsetzung öffentlicher religiöser Festtage;

2) das Vorbild des Alten Bundes und das für alle Zeiten geltende göttliche Gebot. Schon vor dem Zuge der Israeliten nach Ägypten war der siebente Tag dem Herrn geheiligt (Gen. 2. 3; cf. Exod. 16. 23) und auf Sinai als Tag der besonderen Gottesverehrung vorgeschrieben und durch die Propheten wiederholt eingeschärft. Es war dies Gebot, nach dem hl. Thomas (l. c.) dem Wesen nach ein natürliches Sittengebot, nur inbezug auf den Umstand der Feier des siebenten Tages ein Zeremonialgesetz. Schon der Sabbat des Alten Bundes wird vom Herrn als Zeichen (signum) bezeichnet. Exod. 31. 13; Ezech. 20. 12. Er war

a) ein Zeichen der vergangenen Wohltaten, sollte erinnern an die Erschaffung der Welt (sabbatum Domini), an die Befreiung aus Ägypten, seine Feier sollte eine Nachahmung der Schöpferruhe Gottes, eine Erinnerung an das Aufhören der knechtlichen Arbeiten in Ägypten sein. Exod. 20. 11; 31. 17; Deut. 5. 15. So erschien der Sabbat als die Fortsetzung des einen Paschafestes, als das Paschafest selbst in seiner Entwicklung, in seinem Einflusse durch das ganze Jahr. (Grimm, Leben Jesu II. 1. S. 489);

b) ein Zeichen der gegenwärtigen Wohltaten, erinnernd an die geistliche Ruhe (sabbatum spirituale), d. h. die gläubige Anhänglichkeit des

Volkes an Gott und an das Ablaſſen von den knechtlichen Arbeiten der Sünde. Exod. 31. 13; Ezech. 20. 12: Insuper et sabbata mea dedi eis, ut essent signum inter me et eos, et scirent, quia ego Dominus sanctificans eos;

c) ein Zeichen der zukünftigen Güter, vorbildend die Ruhe Chriſti (sabbatum Christi) im Grabe nach dem vollbrachten Erlöſungswerke (opus in forma servi; Phil. 2. 7), aber auch den großen Ruhetag der meſſianiſchen Zeit und die ewige Ruhe (sabbatum coeleste).

Zur Sabbatfeier kam dann noch die Feier anderer Feſte und heiliger Tage, welche an die Großtaten Gottes erinnerten, auf die fortwährende liebevolle Sorge für ſein Volk hinwieſen und für die Zukunft Lohn verhießen. S. Th. 1. 2. q. 100. a. 5. ad 2;

3) die Anordnung der Apoſtel und der Kirche im Neuen Bunde. Chriſtus hat durch die Geheimniſſe der Erlöſung auch die Tage geheiligt, an denen ſie geſchahen. Wie er durch ſein Erſcheinen in der Welt die Welt, durch ſein Wohnen unter uns die Orte, ſo hat er auch durch ſein Leben in der Zeit die Zeit, durch die beſonderen Geheimniſſe die einzelnen Tage geheiligt. Zuerſt begegnet uns als heiliger Tag der erſte Wochentag, der Sonntag, der an die Stelle des Sabbats getreten iſt. Act. 20. 7; 1. Cor. 16. 2; Apoc. 1. 10. Gleich dem Sabbat des Alten Bundes iſt er uns

a) eine Erinnerungsfeier an die großen Wohltaten Gottes, die Erſchaffung, Vollendung der Erlöſung durch die Auferſtehung Chriſti und die Ankunft des Hl. Geiſtes. Insbeſondere iſt der Sonntag die Feier der Auferſtehung Chriſti als des Beginns der neuen Schöpfung; der Sonntag ein neuer Schöpfungsmorgen. S. Th. 1. 2. q. 103. a. 3. ad 4. So iſt auch der Sonntag eine Fortſetzung des Oſterfeſtes durch das ganze Kirchenjahr; daher die Bedeutung, welche die Liturgie dem Sonntage zuweiſt (Meyenberg, Homiletiſche u. katechetiſche Studien § 45);

b) der Sonntag ſinnbildet die geiſtige Ruhe der Seele in Gott, inſofern wir, der Welt abgeſtorben, durch die Gnade des Hl. Geiſtes für Chriſtus, in Chriſtus und mit Chriſtus leben (Rom. c. 6);

c) endlich iſt er ein Vorbild und Vorgenuß der ewigen glorreichen Ruhe im Himmel und der Herrlichkeit der Auferſtandenen, welche bereits im auferſtandenen Heilande uns gezeigt iſt. Cf. S. Th. 2. 2. q. 122. a. 4.

Was die Streitfrage angeht, ob die Umwandlung des Sabbats in den Sonntag iuris divini oder ecclesiastici ſei, ſo wird für die Anſicht, ſie ſei von Gott oder Chriſtus angeordnet, geltend gemacht vor allem der Umſtand, daß die Beobachtung des Sonntags zu den Geſetzen gehört,

welche von Anfang an in der ganzen Kirche beobachtet worden sind und einen unveränderlichen Charakter an sich tragen. Solche Gesetze aber betrachtet man als iuris divini. Ferner wird im Kirchengebote nur die Feier der Festtage, nicht aber des Sonntags vorgeschrieben. Allein dieses ist nicht notwendig, nachdem die Feier eines Wochentages schon nach dem Dekalog und in der vorausgehenden Zeit divini iuris ist, das kirchliche Recht bloß die zeremoniale Seite des Gebotes änderte. Darum ist es die richtigere, vom heil. Thomas (l. c.), Alfons vertretene Ansicht, daß diese Änderung iuris ecclesiastici sei. (Cat. Rom. p. 3. c. 4. n. 7.) Die Änderung aber geschah, weil die Auferstehung Christi als Beginn der neuen Schöpfung mehr hervorgehoben zu werden verdiente als die Vollendung der alten Schöpfung, und weil eine entschiedene Trennung vom Judentum auch äußerlich eintreten mußte.

Was die Frage angeht, welche Gewalt die Kirche betreffs der Feier des Sonntags und Einhaltung der Sabbatruhe habe, so meinen die einen, Christus habe das ganze Sabbatgebot aufgehoben, und die ganze jetzige Sonntagsfeier sei kirchlichen Rechtes, die Kirche habe höchstens ihre Schranken an den Forderungen des natürlichen Rechtes. Dagegen ist festzuhalten, daß der wöchentliche Ruhetag als göttliches Gebot anzusehen sei und die Kirche nicht das Recht habe, den Ruhetag auf andere regelmäßig oder unregelmäßig wiederkehrende Zeiträume zu verteilen. Dagegen könnte sie, wozu aber kaum ein Bedürfnis vorliegt, einen anderen Wochentag als Ruhetag bestimmen. Die andere Frage, ob der Ruhetag nach göttlichem Rechte genau 24 Stunden dauern müsse, ist zu verneinen. Die Ruhezeit hat so lange zu dauern, daß der Tag noch als Ruhetag angesehen werden kann; dazu reichen nicht wenige Stunden aus, wie manche wollen, sondern etwa die eigentliche Tageszeit von morgens bis abends. Die dritte Frage, welche Arbeiten nach göttlichem Rechte verboten sind, ist dahin zu beantworten, daß jene Arbeiten unzulässig sind, welche nach allgemein menschlicher Anschauung dem Charakter des gottgeweihten Ruhetages Eintrag tun. (Vgl. Zeitschr. f. kath. Theologie 1901, S. 436 ff.)

Zum Sonntage kommen dann die übrigen Feste des Herrn als Erinnerungstage besonderer Geheimnisse aus dem Leben Jesu, die Feste der allerseligsten Jungfrau, die ja mit Christus in innigster Verbindung steht, und die Feste der Heiligen, die durch die Gnade und die Verdienste Christi heilig geworden sind, mit Christus herrschen, bei Christus für uns bitten, durch ihr Beispiel uns zur Nachahmung Christi hinweisen, so daß alle Feste der Heiligen eigentlich auch Feste des Herrn sind, der in den Heiligen seine Verherrlichung findet.

Schön stellt der hl. Thomas (1. 2. q. 103. a. 3. ad 4) die Feste der Kirche den Festen der Synagoge gegenüber. An die Stelle des Paschafestes kommt Ostern, das Fest des Leidens und der Auferstehung Christi; an die Stelle des Pfingstfestes, als Fest der Gesetzgebung auf Sinai, kommt das neue Pfingstfest, an welchem das Gesetz des Hl. Geistes gegeben

wurde; an Stelle der Neomenien, der Feier des Neumondes, die Feste der allerseligsten Jungfrau, in welcher zuerst das Licht der Sonne, Christus, aufleuchtete durch die ihr verliehene Gnadenfülle („pulchra ut luna, electa ut sol"); an Stelle des Posaunenfestes (Neujahrstages, Lev. 23. 24; Num. 29. 1) die Feste der Apostel, der Posaunen des Herrn, deren Schall dringt bis an die Grenzen der Erde (Off. Apost. 1. Antiph. 1. Noct.); an die Stelle des Versöhnungsfestes (Lev. 16) sind getreten die Feste der Märtyrer und Bekenner, die teils ihr eigenes Blut für Christus hingegeben, teils ihr Gewand gewaschen haben im Blute des Lammes; an Stelle des Laubhüttenfestes (Lev. 23. 34 seqq.), das an das Wohnen des Volkes unter Zelten in der Wüste erinnerte, das Fest der Kirchweihe, weil wir auf dem Gange durch die Wüste dieses Lebens wohnen dürfen im Gezelte des Herrn; während der achte Tag dieses Festes, der Tag der Zusammenkunft und Versammlung (Lev. 23. 36), im Feste der Engel oder Aller Heiligen wiederkehrt, zu denen versammelt zu werden unser Ziel als Erdenpilger ist.

339 2. Die soziale Bedeutung der Sonn- und Festtagsfeier.

1) Die sittliche und religiöse Hebung des Volkes ist selbst schon ein großes, soziales Gut; nicht in den materiellen Gütern allein liegt das Wohl der menschlichen Gesellschaft, sondern vorzüglich in den höheren geistigen, sittlichen und religiösen Gütern; und wenn der Sonntag auch vielfach zu Ausschweifungen mißbraucht wird, so folgt dies nicht aus dem Gebote selbst, sondern aus der Schwäche des Menschen, eine Gefahr, die bei jedem anderen Ruhetage, den man doch von Zeit zu Zeit dem Menschen gewähren muß, wiederkehren würde;

2) der Arbeiter wird dadurch dem Familienleben gegeben, von der Ordnung der Familie aber hängt vor allem das Wohl der Gesellschaft ab;

3) die Arbeitszeit wird verkürzt, dadurch a) die Arbeitskraft länger erhalten, b) der Arbeiter selbst durch die Ruhe und Zeit zur Ausbildung leistungsfähiger, c) dadurch die Arbeit besser, d) in den Betrieben, welche mehr eine selbständige Tätigkeit des Arbeiters fordern, die Produktion selbst gefördert, e) in den Betrieben aber, die mehr von der Maschine abhängen, wird die Überproduktion beschränkt und dadurch dem Arbeiter ein höherer und gleichmäßiger Lohn gesichert.

4) der Arbeiter wird mit seinem Schicksale versöhnt, weil er am Sonntage dem Arbeitgeber auch sozial näher steht und in der religiösen Feier insbesondere sich als völlig gleichberechtigt vor Gott und der Kirche erkennt.

340 3. Das Kirchengebot. Die katholische Kirche hat das Recht, Feste einzusetzen und ihre Beobachtung vorzuschreiben, wie dies aus ihrer allgemeinen gesetzgeberischen Gewalt hervorgeht. Der Papst hat diese Gewalt

für die ganze Kirche, der Bischof für seine Diözese. Trid. sess. XXV. de regular. c. 12: Dies etiam festi, quos in dioecesi sua servandos idem episcopus praeceperit, ab exemptis omnibus, etiam regularibus serventur. Nach der jetzigen Disziplin ist jedoch die Zustimmung des Klerus und des Volkes notwendig, und dann kann er nur das Fest eines Heiligen, nicht eines Seligen anordnen. (S. Alf. l. 4. n. 266.) Andere bestreiten seit Urban VIII. (Constit. „Universa" 13. Sept. 1642) dem Bischof überhaupt das Recht, Festtage anzuordnen.

Das Gebot der Kirche verpflichtet im allgemeinen sub gravi; Innoc. XI. pr. 52: Praeceptum servandi festa non obligat sub mortali, seposito scandalo, si absit contemptus. Es fordert

1) Enthaltung von knechtlichen Arbeiten zum Andenken an die Sabbatruhe Gottes, damit der Mensch, von irdischen Arbeiten frei, sich mit den himmlischen Dingen beschäftigen könne; im Verzicht auf den Arbeitstag und den Lohnerwerb dieses Tages liegt auch eine Anerkennung Gottes als des Herrn aller Zeit und aller Dinge;

2) Anhörung der hl. Messe zur Erinnerung an die vollbrachte Erlösung, weil das hl. Opfer als eigentlich latreutischer Akt Zentrum und Gipfel des ganzen Gottesdienstes ist und Gottes Gnadengaben uns am reichlichsten zuführt;[1] Grundlage aller Weihung und Hingabe an Gott ist der Anschluß an das Erlösungsopfer Jesu Christi. Es mahnt uns dann

3) zur Übung guter Werke und Ablassung von den Werken der Sünde in der Erinnerung an die Sendung des Hl. Geistes.[2]

Ein allgemeines kirchliches, schwer verpflichtendes Gebot, die Predigt oder Christenlehre an Sonn- und Feiertagen zu hören, besteht nicht, wenn auch früher die Predigt ein integrierender Bestandteil der Opferfeier war; denn ein solches allgemeines, schwer verpflichtendes kirchliches Gebot läßt sich nicht nachweisen, wäre ohnehin durch die allgemeine Gewohnheit abgeschafft; ferner müßten sonst auch Bischöfe und Priester, wenn sie nicht selbst predigen, der Predigt beiwohnen, da das Gebot der Sonntagsfeier niemand ausnimmt. Benedikt XIV. in der Const. „Paternae charitatis"

[1] Christus selber wird im hl. Opfer gegenwärtig und feiert mit uns seine Feste, wie er sie im Himmel mit seinen Auserwählten feiert. Vorzug vor der protestantischen Festesfeier!

[2] S. August. serm. 270. n. 4: Vacatio spiritualis tranquillitas est cordis; tranquillitas autem cordis provenit de serenitate bonae conscientiae. Ergo ille vero observat sabbatum qui non peccat.

1744 gebraucht bezüglich der Messe und Enthaltung von knechtlichen Arbeiten das Wort: iubemus, während er inbezug auf die Anhörung des Wortes Gottes nur ermahnende Worte hat. Dagegen verpflichtet das Naturgesetz zur Anhörung der Predigt und Katechese, wenn die Predigt oder Katechese für jemand notwendig ist, um sich in der christlichen Lehre zu unterrichten oder sein christliches Leben zu ordnen, oder wenn das immerwährende Wegbleiben von der Predigt Ärgernis gibt, wie z. B. in kleineren Gemeinden. (S. Alf. Th. m. l. 4. n. 308.) Mit Recht bemerkt Müller (Theol. mor. II. § 64), daß man sich sowohl auf der Kanzel als im Beichtstuhle dieser Unterscheidung zwischen dem kirchlichen und dem natürlichen Gebote stets bewußt bleiben und danach seine Ermahnung einrichten solle. Der Pfarrer kann und soll zwar, wo hierin eine Nachlässigkeit eingerissen ist, mit Rücksicht auf den Gesamtstand der Gemeinde mit Ernst und Nachdruck auf den Besuch der Predigt dringen, ohne aber von einer allgemeinen schweren Verpflichtung zu sprechen. Strenger zu beurteilen ist es, wenn jemand andere aus Geringschätzung von der Predigt abhält. Noch viel weniger besteht die Pflicht, die Predigt in der Pfarrkirche zu hören, obwohl die Gläubigen auch hierin zunächst an ihren eigenen Seelsorger gewiesen sind (Trid. sess. XXIV. De reform. c. 4).

An sich besteht auch keine Verpflichtung, der Vesper oder den Nachmittagsandachten beizuwohnen, obwohl die Versäumnis hierin sehr oft läßliche Sünde ist wegen der Ursache, z. B. Leichtfertigkeit, unordentliche Bequemlichkeit, aus welcher sie hervorgeht, oder auch wegen des Ärgernisses. Nach der richtigeren Ansicht schreibt das Kirchengebot zunächst auch nur den äußeren Kult Gottes vor, nicht aber innere Akte, z. B. des Glaubens, der Hoffnung, Liebe, Anbetung; denn obwohl der Zweck des Gebotes die innere Heiligung ist, so ist doch der Zweck des Gesetzes nicht selbst Gesetz. S. Th. 2. 2. q. 122. a. 4: Ideo in tertio praecepto decalogi praecipitur exterior Dei cultus. Catech. Rom., p. III. c. 4. q. 1. Was die Frage angeht, ob schwere Sünden als Entheiligung der Sonn- und Festtage angesehen werden können, so ist wohl zuzugeben, daß irgendwelche Irreverenz gegen den hl. Tag darin liegt, wenn der Tag, welcher zur Heiligung bestimmt ist, zu schweren Sünden mißbraucht wird (S. Th. 2. 2. q. 122. a. 4 ad 3); aber diese Irreverenz wird, abgesehen von besonderen Umständen, regelmäßig nur läßliche Sünde sein, außer wo formelle Verachtung hinzutritt, d. h. wenn jemand eine Sünde begeht, um den Sonn- oder Festtag zu entheiligen (s. u. „Sakrilegium").

341 4. Die Enthaltung von knechtlichen Arbeiten. Man unterscheidet mit Beziehung auf das Kirchengebot vier Arten von Arbeiten: 1) knechtliche Arbeiten (opera servilia, weil sie in der Regel von

der dienenden Klasse besorgt werden), d. i. jene Arbeiten, die mit dem Körper verrichtet werden und die Pflege des Körpers zum Zweck haben, z. B. graben, schmieden usw. Ob etwas als knechtliche Arbeit anzusehen ist, bestimmt sich nicht nach der Intention des Arbeitenden, ob sie gut oder bös ist, noch nach dem Gewinne, ob er umsonst arbeitet oder um Lohn, noch nach der körperlichen Ermüdung, noch nach der Zeitdauer, ob kürzere oder längere Zeit, sondern nach der Natur der Arbeit.

So ist es z. B. knechtliche Arbeit, einen Acker zu pflügen, auch umsonst und dem Nächsten zuliebe, nicht aber die Kirchenglocken zu läuten oder zu tanzen oder den ganzen Tag für Geld abzuschreiben. Dagegen kann entscheidend sein der Widerspruch, in welchem eine solche Arbeit mit der öffentlichen Sonntagsruhe und der ganzen Festesfeier steht. Ferner kommt hier sehr in Betracht die Gewohnheit und die Anschauung der Menschen, indem an gewissen Orten Arbeiten, die ihrer Natur nach knechtliche sind, gewohnheitsmäßig als erlaubt geübt werden, während sie an anderen Orten als verboten angesehen werden.

2) opera liberalia, die freien Künste, jene Arbeiten, welche vorzüglich vom Geiste ausgehen und die Pflege des Geistes bezwecken, z. B. lesen, lehren, schreiben;

3) dazwischen stehen die opera media s. communia, welche gleichmäßig körperlichen und geistigen Interessen dienen, z. B. jagen, fischen, reiten, radfahren, reisen;

4) opera forensia, d. i. die Gerichts- und Handelsgeschäfte.

Verboten sind an Sonn- und Feiertagen den ganzen natürlichen Tag hindurch, d. i. von Mitternacht bis Mitternacht, 1) alle knechtlichen Arbeiten mit Ausnahme derjenigen, welche vom Recht oder der gesetzmäßigen Gewohnheit erlaubt werden, also

a) die ländlichen Arbeiten, z. B. pflügen, säen, ernten, graben, auch Weinlese halten, obwohl letzteres gewohnheitsmäßig vielfach als erlaubt gilt;

b) die Handwerksarbeiten, also die Arbeiten der Schmiede, Maurer, Zimmerleute, Schneider, Schuster usw., die meisten zum Buchdruck mitwirkenden Arbeiten. Das Setzen des Druckes wird von vielen ausgenommen, weil es ein Lesen und Schreiben sei;

c) zu mahlen auf der Mühle ist als unerlaubt anzusehen schon wegen der äußeren Störung der Sonntagsruhe, wo nicht die Not oder die Gewohnheit entschuldigt; doch wird es von einer Anzahl Autoren probabiliter als erlaubt angesehen bei Wasser-, Wind- und Dampfmühlen, weil ihr Betrieb nur geringe Anstrengung fordert;

d) Lastwagen oder Vieh mit Lasten bepackt führen ist an sich unerlaubt, außer wo der öffentliche Nutzen oder die Furcht vor großem Verlust oder die bestehende Gewohnheit entschuldigt. Andere halten es für

erlaubt, sei es, daß man die Reise erst beginnt oder sie fortsetzt, wenn nur das Laden des Wagens nicht eine außerordentliche und lange Anstrengung fordert. Das gleiche gilt für Lastschiffahrt und auch vom Güterverkehr auf den Eisenbahnen, dessen Einschränkung sicher zulässig ist. Vieh treiben halten die Autoren nicht als knechtliche Arbeit, weil es als ein Reisen gilt; es wird aber doch vielfach für Sonntagsentheiligung angesehen.

2) Verboten sind die gerichtlichen Akte, soweit sie einen gerichtlichen Apparat erfordern oder die öffentliche Ruhe stören.

Unerlaubt also ist es, den Angeklagten oder Zeugen vorzuladen, einen richterlichen Eid abzunehmen, das Urteil zu verkünden oder auszuführen, gleichviel ob diese Akte Zivil- oder Strafsachen, weltliche oder kirchliche Dinge betreffen. Ja, nach dem kanonischen Recht ist ein am Feiertag gefälltes Urteil ungültig (c. 5. „Conquestus" tit. 9. l. 2. de feriis). Entschuldigen kann aber hier die Notwendigkeit oder Liebe. Nicht unerlaubt aber ist es, zu exkommunizieren, zu dispensieren u. dgl. Es ist auch nicht unerlaubt, privatim solche Akte vorzunehmen, welche die öffentliche Sonntagsruhe nicht stören, z. B. sein Testament machen, einen Rechtsanwalt konsultieren, den Richter privatim informieren u. dgl.

3) Die Handelsgeschäfte, die sich mit Geräusch vollziehen, weil sie zu sehr zerstreuen und der Sonntagsheiligung entgegenstehen. Wo jedoch Jahrmärkte gewohnheitsgemäß auf einen Feiertag fallen, dürfen sie abgehalten, nicht jedoch dürfen sie jetzt erst auf einen Feiertag verlegt werden.

Die Gewohnheit entschuldigt auch, daß in Gasthäusern, Schenken am Sonntage Speisen und Getränke verabreicht werden, ebenso daß Kaufläden wenigstens für einige Zeit offengehalten werden, um besonders den Fremden und Auswärtigen die Befriedigung der notwendigen Bedürfnisse zu ermöglichen. Doch bemerkt schon der hl. Alfons (n. 286), daß, um Ärgernis zu vermeiden, in der Art und Weise, die Läden, die Auslagen offenzuhalten, ein Unterschied zwischen den Werk- und Sonntagen sein sollte. Es ist auch nicht verboten, wenn Private unter sich an Sonn- und Feiertagen Kaufgeschäfte über Vieh, Äcker, Häuser abschließen, obwohl in lobenswerter Weise an vielen Orten die Leute keinen derartigen Vertrag abschließen. Öffentliche Versteigerungen können erlaubt sein, natürlich nach Beendigung des öffentlichen Gottesdienstes, wenn sonst nur wenig Käufer sich einfinden können und die Gewohnheit das so gestattet.

342 Erlaubt sind dagegen die freien Künste (opera liberalia), die opera communia, und von den knechtlichen Arbeiten diejenigen, welche des täglichen Bedürfnisses wegen nicht verschoben oder vorher vorgenommen werden können oder gewohnheitsgemäß nicht verschoben oder vorher verrichtet werden, z. B. Speisen kochen, das Haus kehren, die Betten machen, das Vieh füttern; an vielen Orten wird jedoch das Schneiden des Grünfutters am Sonntag für unerlaubt angesehen.

So ist es am Sonntag erlaubt: a) zu lehren, zu lernen, zu singen, zu schreiben, probabilius auch abzuschreiben, sei es auch um Geld;

b) als erlaubt sind anzusehen die feineren Stickarbeiten, weil das mehr Geistes- als Händearbeit ist; manche wollen auch die gewöhnlichen Stickarbeiten, z. B. zum Erlernen des Stickens, als erlaubt ansehen; das Stricken ist gewiß an sich knechtliche Arbeit, wird aber an vielen Orten als erlaubt angesehen und geübt.

c) Bildhauen, Bildschnitzen (sculpere) ist unerlaubt, wenigstens was die roheren Arbeiten angeht; die letzten vollendenden Arbeiten an einem wirklichen Kunstwerk der Bildhauerei sind aber gewiß mehr Geistes- als Händearbeit. Hier entscheidet die Gewohnheit.

d) Malen (pingere) wird von den einen als unerlaubt, von den anderen mit Recht als erlaubt angesehen, soweit es sich um die eigentliche Kunsttätigkeit handelt; denn diese ist mehr Geistesarbeit als Handwerk. Dagegen sind die vorbereitenden Arbeiten, Zurichten der Leinwand, der Holztafeln, der Mauerfläche, Farbenreiben als knechtliche Arbeiten anzusehen, umsomehr das Tünchen, Lackieren, Schönfärben, Zimmermalen. Ebenso ist es doch wohl die Anschauung der Menschen, daß Malen mit einem gewissen äußeren Apparat, z. B. beim Bemalen der Wände in Kirchen, Häusern, unerlaubt sei (Ballerini p. II. tr. 6. sect. 3. n. 28). Photographieren, das ja nur wenig materielle Tätigkeit erfordert, ist erlaubt.

e) Jagen, Fischen, Vögelfangen ist keine knechtliche Arbeit, wenn es nicht mit großer Anstrengung, großem Lärm und großer äußerer Zurüstung geschieht. Treibjagd ist also verboten. Wo der Fischfang in großem Maße, aber nur zu gewissen Zeiten, geübt werden kann, da ist wenigstens Grund zur Dispens; so hat Alexander III. für den Heringsfang ausdrücklich Dispens erteilt; es darf aber die Pflichtmesse darüber nicht versäumt werden.

f) Es ist erlaubt zu reisen, sei es zu Fuß, zu Pferd, zu Wagen oder auf der Eisenbahn, oder auch sich in einer Sänfte tragen zu lassen, wo dies so Brauch ist; ohne wichtigen Grund darf aber die hl. Messe trotzdem nicht versäumt werden.

343 Das Verbot der knechtlichen und der anderen Arbeiten verpflichtet im allgemeinen unter einer schweren Sünde, läßt aber parvitas materiae zu, so daß also die Übertretung eine läßliche Sünde sein kann. Als materia gravis gilt aber bei den schwereren Arbeiten eine Arbeitszeit von stark über zwei Stunden, bei den leichteren Arbeiten ist zu einer schweren Sünde eine noch längere Zeit nötig. Leichter ist man auch von einer schweren Sünde entschuldigt, wenn eine gewisse, obschon nicht ausreichende Notwendigkeit vorhanden ist. Eine schwere Sünde aber kann auch bei kürzerer Arbeit vorhanden sein, wenn dadurch Ärgernis gegeben oder die öffentliche Sonntagsruhe erheblich gestört wird. Ferner kann auch hier ein Zusammenwachsen der einzelnen Arbeiten zu einer materia

gravis stattfinden. Der Arbeitgeber aber, der mehrere Arbeiter, sei es gleichzeitig, sei es nacheinander kurze Zeit, z. B. eine Stunde, arbeiten läßt, begeht, abgesehen von etwaigem schweren Ärgernis, probabilius nur eine läßliche Sünde; denn da die einzelnen Arbeiter nur läßlich sündigen, so begeht auch der Arbeitgeber nur eine läßliche Sünde; die Intention des Arbeitgebers kann die Arbeiten der verschiedenen Arbeiter nicht zu einem Ganzen vereinigen.

Was die Handels- und Gerichtsgeschäfte angeht, so ist für die Schwere der Sünde nicht sowohl die Zeitdauer als die Natur des betreffenden Geschäftes entscheidend, z. B. Verkündigung, Vollstreckung eines Todesurteils.

Von dem Verbot der knechtlichen Arbeiten entschuldigt: 1) die Dispens. Der Papst kann für die ganze Kirche dispensieren, der Bischof für seine Diözese, jedoch nur für kurze Zeit oder in bestimmten Fällen, nicht aber für immer, weil das einer Unterdrückung des Festtages gleichkäme, die Ordensoberen für ihre Untergebenen, die Pfarrer gewohnheitsgemäß für bestimmte Fälle. Doch kann jeder Priester die Epikie erklären, d. h. erklären, daß aus einem wirklich vorliegenden Grunde das Verbot zessiert;

2) der Dienst Gottes; darum sind jene Werke erlaubt, welche unmittelbar und in nächster Weise zum Gottesdienst gehören und sich nicht aufschieben oder vorher besorgen lassen, z. B. die Glocken läuten, Bilder, Fahnen bei einer Prozession tragen usw. Die mehr in entfernter Beziehung zum Gottesdienst stehenden Arbeiten, z. B. die Kirche kehren, die Altäre schmücken, die Wände mit Teppichen behängen, Hostien backen, sollen tags zuvor geschehen, sonst wäre es läßliche Sünde, von welcher jedoch leicht die Gewohnheit oder eine gewisse Notwendigkeit entschuldigt; z. B. wenn die mit dem Reinigen und Schmücken der Kirche betrauten Personen am Werktage durch ihre Arbeiten gehindert sind.

Manche Autoren wollen behaupten (non improbabiliter), am Sonntage sei es auch erlaubt, an einer Kirche Restaurierungsarbeiten vorzunehmen, überhaupt an einer Kirche zu bauen, Steine zu diesem Zwecke zu brechen; doch ist dies praktisch als nicht erlaubt anzusehen, wo nicht ein plötzlicher, dringender Notfall eintritt, oder aus Mangel an Mitteln die Kirche sonst nicht gebaut werden könnte, während an Sonn- und Feiertagen die Arbeiter umsonst arbeiten würden, und immer müßte, soweit möglich, der Fall dem Bischof zur Entscheidung vorgelegt werden. Die Gewohnheit erlaubt, für Kirchen Paramente umsonst anzufertigen, weil da bloß das opus pium erscheint; nicht aber, dies geschäftsmäßig zu tun. — Kein entschuldigender Grund für die Arbeit ist die Vermeidung des Müßigganges, weil der

Müßiggang in anderer, besserer Weise vermieden werden kann, durch Kirchenbesuch, Gebet, fromme Lesung, Armen-, Krankenbesuch, eventuell Anfertigung von Paramenten für arme Kirchen oder von Kleidern für Arme. Nur wenn man eine schwere Versuchung nicht anders überwinden könnte als durch Vornahme einer Arbeit, so wäre die Arbeit erlaubt, was aber praktisch nicht leicht vorkommt. So könnte man z. B. einem Arbeiter, welcher, wenn er keine Beschäftigung hat, ins Wirtshaus geht und sich berauscht, leichtere häusliche Arbeiten gestatten;

3) die Liebe gegen den Nebenmenschen und die eigene oder fremde Not. Darum können alle jene Arbeiten verrichtet werden, welche ohne schweren Schaden nicht unterlassen oder verschoben werden können. So ist es erlaubt:

a) Kranke zu bedienen, zu heilen, etwa notwendige Operationen vorzunehmen.

b) Entschuldigt sind Arme, wenn sie sonst sich und ihre Familie nicht ernähren könnten, wenn nur durch die Arbeit kein Ärgernis gegeben wird. Und wo wirklich Not ist, könnte auch das Ärgernis höchstens das eine oder das andere Mal maßgebend sein.

c) So ist es auch erlaubt, für einen bestimmten Armen zu arbeiten, dem es wegen seiner Not in einem solchen Falle gestattet wäre, zu arbeiten, oder für Arme Kleider zu machen, die diese selbst tragen; dagegen ist es ohne besonderen Notfall nicht gestattet, am Sonntag zu arbeiten, um den Erlös der Arbeit den Armen im allgemeinen zuzuwenden.

d) Dienstboten können im Auftrage ihres Herrn arbeiten, wenn diesem sonst ein schwerer Nachteil droht, oder wenn sie selbst die Arbeit nicht ohne großen Schaden oder ohne schweren Unwillen ablehnen könnten. Müßten sie aber ohne hinreichenden Grund regelmäßig oder häufig solche Arbeiten verrichten, so sind sie verpflichtet, baldmöglichst sich eine andere Herrschaft zu suchen, und wenn sie eine gefunden, den Dienst zu verlassen. In ähnlicher Weise können auch Frau und Kinder arbeiten, wenn sie ohne schwere Nachteile, schweren Unwillen des Mannes oder des Vaters die Arbeit nicht ablehnen können. Niemals aber dürfen alle diese Personen arbeiten, wenn diese Arbeit ausdrücklich zur Verachtung des Festtages verlangt würde. — Dienstboten können ihre Kleider ausbessern oder waschen, wenn ihnen an den Werktagen keine Zeit hierzu gelassen wird.

e) Entschuldigt sind durch Gewohnheit und Bedürfnis, wo nicht das Gebot noch strenge beabachtet wird, die öffentlichen Bäcker, Konditoren. Privaten aber ist Brotbacken kaum erlaubt, außer im Notfalle, wo mehrere Feste zusammenkommen. Ähnlich können die Metzger, besonders in größeren Orten und zur Sommerzeit, Tiere schlachten, zerlegen usw.

f) Es ist gestattet, Obst einzuheimsen, damit es nicht gestohlen wird oder verdirbt, oder auch damit es sich besser hält.

g) Entschuldigt sind die Landleute, welche wegen lange andauernden oder drohenden Regenwetters Heu oder Getreide wenden, binden oder einfahren; doch ist in manchen Gegenden leicht Ärgernis möglich.

h) Es ist den Barbieren erlaubt, am Festtage ihre Kunden zu bedienen, weil viele Leute, Handwerker, Landleute, an anderen Tagen nicht kommen könnten, oder weil für viele das Bedürfnis ist, auch an diesen Tagen wieder rasiert zu werden. Nicht recht aber ist es, wenn deswegen der Gottesdienst versäumt wird.

i) Entschuldigt sind die Arbeiten in Hoch- und Glasöfen u. dgl., welche, wenn angefangen, nicht leicht ohne Schaden unterbrochen werden können; begonnen werden aber dürfen solche Arbeiten am Sonntage ohne dringenden Grund nicht.

k) Entschuldigt sind Schmiede, welche die Pferde der Reisenden oder der öffentlichen Kutscher beschlagen oder auch die Pferde derjenigen, welche am nächsten Morgen abreisen oder an die Arbeit gehen wollen und sonst schweren Nachteil hätten; ebenso dürften sie im gleichen Notfalle auch ein notwendiges Handwerkszeug herrichten.

l) Gestattet ist die Wiederherstellung öffentlicher Brücken und Wege im Notfalle; dagegen sind öffentliche Arbeiten, z. B. beim Straßen-, Brücken- und Eisenbahnbau, nicht schon deswegen erlaubt, weil sie dem Gemeinwohl dienen. Für dringendere Fälle sollte hier immer Erlaubnis des kirchlichen Oberen eingeholt werden.

m) Entschuldigt sind Schneider, welche die für eine Hochzeitsfeier, einen Trauerfall usw. notwendigen Kleider fertigstellen müssen oder auch Kleidungsstücke für einen Fremden, der abreisen will. Sie sind auch entschuldigt, wenn der andere auf die versprochenen Kleider bereits wartet und sie einen großen Nachteil hätten, wenn sie dieselben nicht bis zum bestimmten Termine ablieferten. Ähnlich bei Schustern.

n) Erlaubt sind Arbeiten, die anläßlich einer größeren öffentlichen Feier notwendig sind, z. B. bei einem Volksfeste, einer Siegesfeier, bei der Ankunft des Landesherrn. Geratener ist es in diesem Falle, um Dispens nachzusuchen.

o) Streitig ist, ob auch der Entgang eines Gewinnes als entschuldigende Ursache angesehen werden kann. Für solche, die sonst von ihrer Arbeit leben, ist der Entgang eines großen und außerordentlichen Gewinnes, der sich ihnen darbietet, einem bedeutenden Verluste gleich und darum als Entschuldigung anzusehen. Dagegen ist der Entgang des gewöhnlichen, ordentlichen Arbeitsverdienstes, selbst wenn dieser ein großer wäre, noch kein entschuldigender Grund.

344 5. Das Gebot der Pflichtmesse. Alle erwachsenen Gläubigen, welche den Vernunftgebrauch erlangt haben und auf die hl. Messe achten können, sind unter schwerer Sünde verpflichtet, die hl. Messe anzuhören. Die schwere Verpflichtung hat neben der schon oben erwähnten Beziehung des hl. Opfers zur Sonntagsfeier ihren Grund auch in der Teilnahme am öffentlichen Gottesdienst und in der Bekenntnisgemeinschaft. Kinder unter 7 Jahren sind probabiliter (gegen andere) nicht verpflichtet, die hl. Messe zu hören, auch

wenn sie den Vernunftgebrauch schon haben. Doch sollen die Eltern überhaupt frühzeitig ihre Kinder zur Erfüllung der Kirchengebote anhalten. Ein Blinder oder Tauber oder Taubstummer muß der hl. Messe beiwohnen, weil er noch auf die hl. Messe achten kann, dagegen nicht ein Blinder, der zugleich taub ist, weil ein solcher überhaupt nicht mehr auf die hl. Messe achten kann. Auch am hl. Weihnachtsfeste ist man nicht verpflichtet, drei heiligen Messen beizuwohnen. Zur Erfüllung des Gebotes aber ist erforderlich: 1) die körperliche Anwesenheit, 2) die ehrfurchtsvolle Beiwohnung, 3) der vorgeschriebene Ort.

1) Die körperliche Anwesenheit (praesentia corporis), und zwar ist erforderlich und genügend die moralische Anwesenheit während der ganzen Dauer des hl. Opfers (praesentia moralis et continua).

a) Es ist also notwendig die moralische Anwesenheit, es ist weder erforderlich, noch genügt die bloß physische Anwesenheit. Die moralische Anwesenheit aber besteht darin, daß man an dem Orte, wo die hl. Messe dargebracht wird, so gegenwärtig ist, daß man zur Zahl derjenigen gerechnet werden kann, welche dem hl. Opfer beiwohnen und mit dem Priester das Opfer darbringen, und daß man dem Opfer wenigstens inbezug auf seine vorzüglichsten Teile folgen kann.

Daher genügt, wer auf dem Chore sich befindet oder hinter dem Altare oder einer Wand der Kirche oder hinter einer Säule oder in einer ganz entfernten Kapelle derselben Kirche oder in der Sakristei, wenn er nur aus dem Verhalten der Umstehenden oder aus dem Glockenzeichen schließen kann, was vom Priester geschieht. Es genügt, wer außerhalb der Kirche sich befindet, wenn er mit dem Volke, das in der Kirche ist, vereinigt ist oder sich so benimmt, daß er zu den Mitopfernden gerechnet werden kann, auch wenn er noch in der Kirche Platz finden könnte. Umsomehr genügt, wer sich in einem an die Kirche angebrachten Raume befindet und durch ein Fenster der Handlung des Priesters folgen kann; ja probabiliter selbst wer sich in einem Nachbarhause befindet und durch die Türe oder ein Fenster den Fortgang des Opfers beachten kann, auch wenn zwischen dem Hause und der Kirche ein öffentlicher Weg geht, vorausgesetzt, daß der Zwischenraum klein ist (30 Schritte).

b) Es ist erforderlich die ununterbrochene Anwesenheit, so daß der schwer sündigt, welcher einen bedeutenden Teil der hl. Messe ausläßt. Was ein bedeutender Teil sei, bestimmt sich nach der Würde des betreffenden Teiles oder nach der größeren Zeitdauer.

Hauptteile des hl. Opfers sind Wandlung und Kommunion. Wer das Offertorium allein ausläßt, hat wesentlich seiner Pflicht genügt, also keine schwere Sünde begangen. Wer bei Wandlung und Kommunion nicht

anwesend ist, hat sicher seiner Pflicht nicht genügt, also eventuell schwer gesündigt. Kontrovers ist es, ob als schwere Versäumnis die Abwesenheit bei der Wandlung allein oder bei der Kommunion allein anzusehen sei, weil es kontrovers ist, worin das Wesen des Opfers zu setzen sei. Praktisch kann man also den nicht zum nochmaligen Besuch der hl. Messe verpflichten oder einer schweren Sünde schuldig erklären, der bloß bei der Wandlung, zumal bei der Konsekration einer Gestalt oder bloß bei der Kommunion nicht anwesend war.

Was die Versäumnis eines längeren Teiles angeht — es gilt das teilweise auch für das Vorausgehende —, so handelt es sich meist weniger um die schwere oder läßliche Sünde aus der Versäumnis selbst, weil solche Versäumnisse, z. B. beim Zuspätkommen, in der Regel unfreiwillig sind oder aus Nachlässigkeit hervorgehen. Im ersteren Falle sind sie keine Sünde, im zweiten Falle ist die Schwere der Sünde nach der Voraussicht zu beurteilen. Es handelt sich hier vorzüglich um die Verpflichtung, eine neue Messe zu hören, wenn dies möglich ist. Welcher Teil nun der Zeitdauer nach als bedeutend anzusehen sei, ist sehr strittig unter den Autoren und praktisch schwer zu bestimmen.[1] Als schwere Sünde gilt es, alles vom Anfang bis zum Offertorium einschließlich auszulassen; dagegen begeht nach dem hl. Alfons probabiliter noch keine schwere Sünde, wer erst nach dem Evangelium kommt, aber dann der ganzen hl. Messe bis zum Schlusse beiwohnt, selbst wenn (am Palmsonntag) die Passion gebetet würde; wofür auch die vielfach ohne schwere Bedenken geübte Praxis spricht, erst während oder nach der Predigt zu erscheinen, wenn diese während der hl. Messe gehalten wird. Als keine schwere Sünde gilt es, alles nach der Kommunion oder auch alles vor der Epistel und nach der Kommunion zugleich auszulassen. An sich müßte man es als schwere Versäumnis ansehen, alles vor dem Evangelium oder Offertorium und alles nach der Kommunion zugleich auszulassen, weil dies doch einen sehr großen Zeitteil der ganzen heiligen Feier ausmacht. Praktisch aber würde ich mich doch bedenken, im Beichtstuhl oder im Unterrichte von einer schweren Sünde zu reden, weil sehr viele glauben, ihrer Pflicht wesentlich genügt zu haben, wenn sie vom Offertorium bis zur Kommunion einschließlich der hl. Messe beigewohnt haben.

Wer noch vor der Konsekration kommen, aber den ganzen ersten Teil nicht hören, auch nicht einer zweiten hl. Messe beiwohnen könnte, ist noch verpflichtet, dem hl. Opfer beizuwohnen, weil das Opfer wesentlich in Konsekration und Kommunion besteht. Wer aber erst nach der Konsekration

[1] Man hat an diesen Aufstellungen der Autoren als einer formal juristischen Auffassung einer religiösen Pflicht Anstoß genommen, mit Unrecht. Denn wenn auch immer die subjektive Seite, die größere oder geringere Nachlässigkeit bei der Schuldbarkeit berücksichtigt werden muß, so muß es doch auch einen objektiven Maßstab geben, welcher bei voller direkter oder indirekter Freiwilligkeit die schwere Schuld bestimmt; sonst verfällt man entweder dem Rigorismus oder dem Laxismus.

erscheinen und eine andere hl. Messe nicht hören könnte, braucht probabiliter nichts mehr zu hören, weil bereits das hl. Opfer in seinem wesentlichsten Teile vorüber ist; doch ist es sicher ein Rat, manche sehen es als Gebot an, dem übrigen Teile noch beizuwohnen. Sehr oft aber würde, besonders in kleineren Gemeinden, ein so spätes Erscheinen großes Aufsehen erregen und darin schon eine Entschuldigung zu sehen sein.

Dem Gebote genügt nicht, wer zwei oder mehrere Teile der heil. Messe von verschiedenen zugleich zelebrierenden Priestern hört, z. B. von einem Priester den Anfang bis zur Wandlung und zu gleicher Zeit das übrige von einem anderen Priester bis zum Schlusse, so daß man also verschiedene Teile gleichzeitig hört. Innoc. XI. pr. 53: Satisfacit praecepto ecclesiae de audiendo sacro, qui duas eius partes imo quatuor simul a diversis celebrantibus audit. Denn die hl. Messe besteht aus successiven Teilen, und wenn man mehrere Teile zugleich hört, hört man nicht eine ganze hl. Messe. Dem Gebote genügt aber noch, wer zwei Teile der hl. Messe successiv von verschiedenen Priestern hört, z. B. wer bei der ersten hl. Messe zu spät kommt und dann in der anderen späteren hl. Messe das Versäumte nachholt.

Dies gilt gewiß, wenn in dem nämlichen Teile Wandlung und Kommunion sind, also wenn jemand vor der Wandlung in die Kirche kommt, die hl. Messe zu Ende hört und dann in der nächstfolgenden hl. Messe bis zur Wandlung bleibt. Denn dem Opfer in seinen Hauptteilen hat er in der ersten Messe beigewohnt, den unterlassenen Teil der hl. Handlung hat er später nachgeholt. Und wenn auch die gewöhnliche Ansicht dies nicht zulassen will, wenn Wandlung und Kommunion nicht im nämlichen Teile vorkommen, also z. B. wenn jemand erst nach der Wandlung in die hl. Messe kommt und dann in der nächsten bis nach der Wandlung bleibt, so ist doch praktisch die mildere Ansicht nicht zu verwerfen, daß auch ein solcher noch genügt; denn einmal besteht das Wesen des Opfers in der Wandlung, die Kommunion gehört nur zur Integrität; ferner ist es nicht gewiß eine schwere Sünde, einen dieser beiden Hauptteile ganz auszulassen (s. o.), also umsoweniger ihn in einer anderen Messe zu hören; dann beziehen sich diese beiden Teile auf, wenn auch nicht physisch, so doch moralisch, ein und dasselbe Opfer, und beide Teile werden von Christus, dem principalis offerens, geeinigt, und wenn jene beiden Hälften auch nicht zur Einheit des Opfers genügen, so genügen sie doch zur Einheit des von der Kirche vorgeschriebenen Gehorsams.

2) Es ist vorgeschrieben die andächtige Beiwohnung (assi- 345
stentia religiosa). Dazu gehört zunächst die Intention, Gott zu ehren, also einen religiösen Akt setzen zu wollen, nicht erforderlich ist die Intention, das Gebot zu erfüllen. Es gehört ferner dazu die Achtsamkeit, attentio. Man unterscheidet auch hier wieder a) die

äußere (externa), die darin besteht, daß, wer die hl. Messe hört, keine mit der Anhörung oder der attentio interna unverträgliche Handlung setzt; b) die innere (interna), durch welche man achtet entweder auf die Worte und Handlungen des Priesters oder auf den Sinn derselben oder auf Gott selbst durch Gebete und Betrachtungen; und es ist nun

a) sicher erforderlich die äußere Achtsamkeit, um dem Kirchengebote zu genügen.

Es genügt also nicht, wer während der hl. Messe schläft, ohnmächtig ist, schreibt, malt, aufmerksam Inschriften liest oder Bilder betrachtet, wer profane Bücher oder selbst heilige Bücher liest, bloß des Unterrichts oder der Neugierde oder des Studiums halber, oder wer sich in eine ernstliche Unterhaltung mit einem anderen einläßt, die seine Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt.

b) Es ist sicherlich unter läßlicher Sünde schon durch die Ehrfurcht vor Gott und dem hl. Opfer vorgeschrieben, dem hl. Opfer mit innerer Aufmerksamkeit beizuwohnen.

c) Strittig unter den Autoren ist, ob das Kirchengebot eine innere Aufmerksamkeit unter schwerer Sünde vorschreibt. Auch die negative Ansicht ist nach dem hl. Alfons noch probabel, wenn auch die affirmative die gewöhnlichere ist, welche wenigstens einigermaßen eine innere Aufmerksamkeit auf die Worte und Handlungen des Priesters verlangt. Da in ähnlicher Weise wie beim Brevier beide Ansichten, richtig verstanden, sich nicht wesentlich unterscheiden, so kann man praktisch sagen: Derjenige genügt wesentlich seiner Pflicht und macht sich darum keiner schweren Sünde schuldig, welcher mit religiöser Gesinnung der hl. Messe beiwohnt und wenigstens im allgemeinen auf den Gang der hl. Messe oder auf deren vorzüglichere Teile achtet. Dagegen ist kein mündliches Gebet zur Erfüllung des Gebotes notwendig oder besondere innere Akte; es bleibt aber eine Hauptpflicht des Seelsorgers und Beichtvaters, die Gläubigen zu recht andächtiger Anhörung der hl. Messe aufzufordern und ihnen eine entsprechende Anleitung zu geben, wie sie dies in fruchtbringender Weise tun können.

Es genügt also sicher nicht, wer ohne jede religiöse Gesinnung, z. B. ausschließlich um die Kirchenmusik zu hören oder um jemand zu begleiten, der hl. Messe rein äußerlich beiwohnt; anders, wenn die Kirchenmusik oder die Begleitung der Person zwar der Anlaß zum Kirchenbesuch war, aber der Betreffende doch eine religiöse Gesinnung beim hl. Opfer hat. Es genügen aber, wenn die obigen Bedingungen gegeben sind:

a) die Ministranten, selbst wenn sie, um etwas zu holen, vom Altare

hinweg und selbst aus der Kirche hinausgehen, wenn dies nur nicht sehr lange währt; denn indem sie ihren Dienst recht verrichten, achten sie hinreichend auf das hl. Opfer. Ebenso genügen die Sakristane, Organisten, Sänger, Musiker, wenn sie nur zugleich auf das achten, was am Altare geschieht; ebenso wer während der hl. Messe das Almosen einsammelt, wenn er nur zugleich auf die hl. Messe acht gibt;

b) wer sein Gewissen erforscht, Reue und Leid erweckt oder sich sonst auf die Beichte vorbereitet, wer die sakramentale Buße oder auch sonst ein Pflichtgebet, z. B. das Brevier, verrichtet, weil damit eine Achtsamkeit auf den Gang des hl. Opfers nicht unverträglich ist;

c) es genügt, wer während der hl. Messe seine Beichte verrichtet, wenn er nur irgendwie auf die hl. Messe achtet, besonders bei der Wandlung und Kommunion, weshalb der Beichtvater in solchen Fällen auch eine kleine Pause machen soll; denn an sich ist das Beichten nicht unverträglich mit der Achtsamkeit auf die hl. Messe. Zwar würde man nicht genügen, wenn die Beichte lang ist und die Aufmerksamkeit des Beichtenden ganz in Anspruch nimmt, so daß er gar nicht auf die hl. Messe achtet; aber wenn es sich um Dienstboten, überhaupt um solche Personen handelt, welche keine andere Zeit zum Empfange der Sakramente und zum Besuche des Gottesdienstes haben, ist ein hinreichender Entschuldigungsgrund gegeben, zumal wenn sie sonst lange in der Todsünde bleiben müßten. Devotionsbeichten sind ohnehin kürzer, und selbst wenn jemand dabei auf einen Teil der hl. Messe nicht achten würde, so ist das selten materia gravis, und der Sakramentenempfang gereicht doch Gott zu größerer Ehre als die Anhörung der hl. Messe und ist auch für den Pönitenten von größerem Nutzen;

d) es genügt selbst, wer während der ganzen hl. Messe freiwillig zerstreut ist, wenn er nur dabei auf den Gang des hl. Opfers achtet, begeht aber eine läßliche Sünde der Zerstreuung; denn der Mensch kann gleichzeitig seine Aufmerksamkeit verschiedenen Gegenständen zuwenden; umsomehr genügt, wer unfreiwillig zerstreut ist, wenn nur der Geist nicht so von den fremden Gegenständen in Anspruch genommen ist, daß er absolut nicht auf die Messe achtet. Doch bemerken die Salmanticenser (De sacrificio Missae c. 6. n. 41 und 42): Wenn jemand nicht absichtlich die Intention, die Messe zu hören, aufgibt, genügt er dem Gebote, auch wenn er während der Messe zerstreut ist. Und selbst, wenn diese Zerstreuung eine freiwillige ist, er aber nicht beachtet, daß er dadurch von der Messe abgezogen wird, genügt er dem Gebote; daher wird wegen Mangels der Aufmerksamkeit nicht leicht eine schwere Sünde gegeben sein.

3) Der gebührende Ort (locus debitus). Nach der gegen- 346
wärtigen Disziplin kann in jeder öffentlichen Kirche und jedem öffentlichen Oratorium die hl. Messe gehört und damit das Kirchengebot erfüllt werden.[1] Öffentliche Oratorien sind

[1] Es tritt hierin die sozialreligiöse Feier des Sonntags hervor.

jene, welche durch die Autorität des Bischofs für immer zum öffentlichen Gottesdienste bestimmt, benediziert oder auch konsekriert sind, eine Türe an der Straße haben oder von der öffentlichen Straße aus allen Gläubigen einen freien Eingang gewähren (S. R. C. 23. Ian. 1899). Früher bestand das Gebot, der hl. Messe in der Pfarrkirche beizuwohnen; allein dies Gebot ist durch die gegenteilige Gewohnheit abgeschafft (Benedict XIV., De syn. Dioec. l. XI. c. 14. n. 7, 10). Auch das Tridentinum (sess. XXII. de observ. et evit. in celebr. Missae) hat nur den Wunsch, nicht den Befehl ausgesprochen, die Pfarrkirche zu besuchen. Der Bischof kann aber anordnen, daß an Festtagen die hl. Messe in anderen Kirchen nicht zelebriert werden darf, bevor dies in der Pfarrkirche geschehen ist (S. R. C. 25. Mai. 1552); dagegen kann er nicht verbieten, daß in den Kirchen der Regularen vorher oder gleichzeitig Gottesdienst gehalten werde (S. C. Ep. et Reg. 14. Mart. 1879).

Zu den Oratorien, in welchen zelebriert und der Pflichtmesse genügt werden kann, sind auch zu rechnen die oratoria semipublica, d. i. jene, welche zwar an einem in gewisser Beziehung privaten oder nicht absolut öffentlichen Orte durch die Autorität des Ordinarius errichtet sind, aber weder dem Vorteile aller Gläubigen noch einer privaten Person oder Familie, sondern einer Kommunität oder einer Genossenschaft dienen:

a) die Kapelle des bischöflichen Hauses, selbst in Abwesenheit des Bischofs oder sede vacante;

b) die mit Erlaubnis des Bischofs errichteten Kapellen der Seminarien, Klöster, Ordenshäuser, sei es in Manns- oder Frauenklöstern, oder anderer Kommunitäten, in Hospitälern, Gefängnissen, auch Schlössern; da diese Anstalten selbst öffentliche sind, so gelten auch ihre Oratorien als öffentliche; darum können auch Auswärtige darin der Pflichtmesse genügen und mehrere hl. Messen gelesen werden, wenn nicht der Bischof von Anfang an eine Einschränkung gemacht hat;

c) die auf Kirchhöfen errichteten Kapellen, wenn darin nicht bloß die Eigentümer, sondern auch andere Gläubige dem Gottesdienste beiwohnen dürfen (S. R. C. 23. Ian. 1899);

d) auch alle Privatoratorien, welche mit Erlaubnis des Eigentümers und Zustimmung des Bischofs von einer Anzahl Gläubigen besucht werden (S. R. C. 3. Aug. 1901). — Nach S. R. C. 10. Mai. 1902 gilt eine capella fixa auf einem Schiffe als öffentliche Kapelle.

Der Bischof aber hat das Privilegium, in jedem Hause, sei es in oder außerhalb der Diözese, wo er sich gerade aufhält, sei es auf

Visitation oder Reisen oder sonst aus einem legitimen Grund, zu zelebrieren oder in seiner Gegenwart zelebrieren zu lassen. Wenn er aber außer der Diözese in einem Privatorator zelebriert, so genügen dem Sonntagsgebot zunächst diejenigen, welche ihm bei der Messe assistieren oder ihn bedienen; so oft es nötig ist, auch die übrigen Gläubigen. Leo XIII. Decr. U. et O. 8. Iun. 1896.

In einem Privatorator, d. i. in einer Kapelle, welche mit päpstlichem Privileg in einem Privathause zur Feier des hl. Opfers errichtet ist, können nur diejenigen dem Kirchengebote genügen, welche im apostolischen Indult ausdrücklich bezeichnet sind, nämlich der Eigentümer des Orators mit seinen Kindern, Verwandten, Verschwägerten, wenn sie nur dasselbe Haus bewohnen, die vom Herrn unterhaltene Dienerschaft, soweit sie zur Bedienung bei der hl. Messe oder dem entsprechenden Auftreten der Herrschaft oder zur Überwachung, zur Bedienung der Gäste usw. notwendig ist, vornehme Gäste, die wie immer gerade im Hause sind, auch wenn bloß zu Tisch geladen. Ausgenommen sind jedoch auch für diese die höchsten Festtage, außer wenn die Konzession krankheitshalber gemacht ist. Solche Feste sind Weihnachten, Epiphanie, (Gründonnerstag) Oster- und Pfingstsonntag, Mariä Verkündigung und Himmelfahrt, Peter und Paul, Allerheiligen und das Titularfest der Kirche; — zu verstehen aber ist der eigentliche Festtag, nicht der Sonntag, auf welchen etwa die äußere Festesfeier verlegt worden ist. An diesen Tagen darf im Privatoratorium auch nicht zelebriert werden, wenn nicht der Priester wegen eigener Krankheit die Erlaubnis hat. Auch sonst dürfen nicht zwei heil. Messen an einem Tage in einem Privatorator zelebriert werden, wenn nicht ausdrücklich auch hierzu die Erlaubnis gegeben wird. Ferner darf im Privatorator nur dann zelebriert werden, wenn wenigstens eine von den Personen anwesend ist, welchen das Privilegium direkt verliehen ist. Ohne gerechte Ursache und ohne Erlaubnis des Bischofs darf in Privatoratorien das Sakrament der Buße nicht gespendet werden; doch ist die Spendung der hl. Kommunion jetzt auch nach S. R. C. 8. Mai 1907 allgemein gestattet, jedoch unbeschadet der Pfarrrechte. — Aus dem Gesagten geht hervor, daß der Priester überall, wo er zelebrieren darf, durch die Zelebration auch der Pflichtmesse genügt.

7) Entschuldigungsgründe. Vom Gebot der Pflichtmesse ent- 347
schuldigt außer der Dispens physische oder moralische Unmöglichkeit, die Liebe, überhaupt eine mittelmäßig wichtige Ursache (quaevis causa mediocriter gravis quae involvit notabile aliquod

incommodum aut damnum in bonis animae vel corporis proprii vel proximi. S. Alf., l. 4. n. 324).

Entschuldigt sind darum: a) Kranke und Genesende, denen es schaden würde, dem Gottesdienst beizuwohnen. Im Zweifel genügt das Urteil des Arztes, Oberen, Pfarrers, Beichtvaters, eines klugen und frommen Mannes oder auch das eigene vernünftige Urteil. Bleibt auch nach Einholung des Rates noch ein Zweifel, dann ist der Kranke entschuldigt, weil das natürliche Gesetz, die Gesundheit zu erhalten, vorgeht. Im allgemeinen kann man sagen, ein solches Unwohlsein genügt, das uns auch sonst vernünftigerweise von einem einigermaßen bedeutenden Geschäfte abhalten würde;

b) Personen, welche die Kirchenluft nicht vertragen können, z. B. Nervenkranke, Hypochonder, Hysterische, Schwangere in den ersten und letzten Monaten der Schwangerschaft;

c) wer einen Kranken pflegen muß, auch wenn jemand anders die Pflege in gleich guter Weise besorgen könnte, wenn nur der Kranke gerade diesen für die Pflege für notwendig hält und sonst sehr betrübt, beunruhigt, zornig würde;

d) diejenigen, welche das Lager, die Stadt, das Haus, die Herde bewachen, die Kinder beaufsichtigen, die Küche besorgen müssen; wenn mehrere hl. Messen sind, sollen die einzelnen Personen dieselben nacheinander besuchen, wenn nur eine hl. Messe, im Besuche des Gottesdienstes abwechseln; ferner die Mütter und Ammen, welche niemand haben, dem sie die kleinen Kinder anvertrauen, und welche dieselben doch nicht wohl ohne Störung der Anwesenden zum Gottesdienste mitnehmen können, doch sollten beide Eheleute hierin miteinander abwechseln; es läßt sich aber letzteres nicht leicht urgieren, weil der Mann nur einen sehr schlechten Kinderwärter abgibt. Auch kann der Herr zu Hause bleiben, damit der Dienstbote die hl. Messe hören kann;

e) entschuldigt sind die Dienstboten, welche ohne schweren Nachteil oder schwere Belästigung der Herrschaft ihren Dienst nicht versäumen können. Als bedeutend gilt, was der gewöhnlichen Lebensweise widerspricht. Sie sind jedoch verpflichtet, sich einen unbedeutenden Nachteil, auch eine Abkürzung des Schlafes, gefallen zu lassen, um den Gottesdienst zu besuchen; dagegen brauchen sie keine bedeutende Abkürzung des Schlafes auf sich zu nehmen. Wenn der Herr ohne gerechte Ursache die Dienstboten hindert, die hl. Messe zu besuchen, so sündigt er ohne Zweifel, und die Dienstboten sind gehalten, auch gegen den Befehl der Herrschaft das Kirchengebot zu erfüllen, wenn sie nicht einen schweren Unwillen zu fürchten haben oder nicht sogleich und leicht einen anderen Dienst finden können, oder wenn sie nur einen Dienst fänden, in welchem sie nur den halben Lohn bekämen; doch sind sie verpflichtet, sich nach einem anderen Dienst umzusehen, wenn sie regelmäßig den Gottesdienst nicht besuchen können, auch wenn dieser Dienst nicht dem ersten entspricht, weil hier zugleich auch das ganze religiöse Leben des Dienstboten in Frage käme. Nach B. G. B.

§ 618 kann der Dienstbote Zeit zur Erfüllung seiner religiösen Pflicht fordern, könnte sonst nach § 626 sofort kündigen und den Dienst aufheben und behält trotzdem das Recht auf Lohn bis zur ersten regelmäßigen Kündigungsfrist, falls er nicht schon vorher einen guten Dienst erhalten hat. Doch wird dies Recht für das eigentliche „Gesinde" nach den Einzelgesetzgebungen nicht überall anerkannt (wohl aber in Bayern). — Ebenso wären entschuldigt die Kinder, die Ehefrau, wenn sie von seiten des Vaters oder des Ehegatten sonst schweren Unwillen zu befürchten hätten. Wenn sie jedoch z. B. durch heimlichen Besuch diesem Übel vorbeugen könnten, so wären sie dazu verpflichtet. — Die Frage, ob der Vater oder Obere zur Strafe einen Untergebenen einsperren dürfe, wenn derselbe dann den Gottesdienst nicht besuchen kann, wird bejaht. Lehmkuhl, Cas. Consc. I. n. 367.

f) entschuldigt sind Reisende, welche, wenn sie die hl. Messe hören wollten, lange warten und deswegen entweder große Ausgaben machen müßten oder wichtige Geschäfte vernachlässigen würden. Ebenso wäre ein Reisender vom Gebote entschuldigt, wenn er wegen des Anhörens der hl. Messe jetzt die Kosten tragen müßte, die sonst der Reisegefährte getragen hätte, oder wenn er deswegen bedeutend größere Kosten hätte, oder wenn er sonst für seine Sicherheit fürchten müßte, oder selbst wenn die Gesellschaft des anderen ihn bedeutend aufrichten oder ihm die Trostlosigkeit des langen Weges nehmen würde;

g) Entschuldigungsgrund kann der weite Weg sein, den jemand zur Kirche hat, wobei jedoch zu beachten sind die Umstände der Person, des Ortes, der Zeit, des Wetters. Bouvier, De Decal. c. 3. a. 1. sect. 4: Spatium enim unius milliarii potest esse nimis molestum respectu nobilis puellae et pro nihilo reputatur a forti rusticana. Iter unius leucae (eine gute Stunde) non est grave pro plerisque, cum tempus est serenum et via sicca; est vero incommodum, si gradiendum sit nocte, in nive, in aqua, sub pluvia aut frigore;

h) Entschuldigt ist, wer glaubt, durch seine Anwesenheit zu Hause eine schwere Sünde hindern zu können.

i) Die Gewohnheit kann entschuldigen die Frauen zur Zeit der Trauer, nach der Geburt, auch die Mädchen am Tage, wo ihre Proklamation zur Trauung stattfindet; ebenso kann entschuldigt sein eine Frauensperson, die in unehrbarer Weise schwanger ist, wenn sie nicht zu einer anderen Zeit und heimlich die Kirche besuchen könnte;

k) ebenso Personen, welche keine anständigen Kleider haben; wo dies aber möglich ist, müßten solche früh und unbemerkt die hl. Messe besuchen;

l) endlich entschuldigt in ähnlicher Weise wie vom Gebote knechtlicher Arbeit auch die Gelegenheit, einen außerordentlichen Gewinn zu machen. Keine Entschuldigung wäre jedoch an sich die Erlangung eines geistlichen Gutes, wenn auch vielleicht eines höheren, außer wenn jemand beichten wollte, um nicht lange Zeit im Stande der Todsünde zu bleiben. Wenn jemand die hl. Messe am Sonntag nicht besuchen kann, so besteht für ihn keine Verpflichtung, etwa der Privatandacht zu Hause obzuliegen.

Zu beachten ist aber nach Lehmkuhl (I. n. 567), daß das Gebot, einigemal die hl. Messe zu hören, ein göttliches ist, und daß man sich deshalb einigemal im Jahre größere Opfer und Anstrengungen gefallen lassen muß. Ebenso wenn man das ganze Jahr am Sonntage die heilige Messe nicht besuchen könnte, müßte man wenigstens einigemal am Werktage sie hören; denn das göttliche Gebot ist nicht an den Tag gebunden wie das menschliche. Ob man hier aber von einer schweren Verpflichtung reden könne, ist doch nicht gewiß.

§ 58. Der Eid im allgemeinen. Der Aussageeid.

348 1. Der Eid ist eine ausdrückliche oder stillschweigende Anrufung Gottes als Zeugen der Wahrheit zur Bekräftigung einer Aussage oder Zusage.

Iurare, iuramentum, abgeleitet von ius, weil die unter einem Eid gegebene Aussage für so wahr gilt, daß sie Recht schafft (S. August., sermo 180, c. 6 n. 7), eine Rechtsentscheidung herbeizuführen imstande ist, anderseits die eidlich gemachte Zusage wie eine im Rechte begründete Forderung erscheint, die also dem anderen das Recht der Klage einräumt.

Der Eid setzt die Erkenntnis der menschlichen Fehlbarkeit, das Bedürfnis nach Bekräftigung der menschlichen Wahrhaftigkeit voraus. Während nun der Beweis für wissenschaftliche Wahrheiten aus den ersten Prinzipien geführt wird, kann der Beweis für kontingente, freie Handlungen des Menschen, also auch für die Wahrheit seiner Aussage oder Zusage nur durch Zeugschaft erbracht werden. Jedes menschliche Zeugnis aber leidet (nach S. Th. 2. 2. q. 89. a. 1) an der nämlichen Hinfälligkeit wegen Mangels der Wahrhaftigkeit und wegen Irrtumsfähigkeit. Darum greift der Mensch im Eid über sich und seinesgleichen hinaus, bis er bei Gott, der prima veritas in cognoscendo et dicendo, anlangt.

So ist also der Eid: 1) eine Anrufung Gottes; diese besteht darin, daß der Schwörende wünscht und will, Gott möge dasjenige, was er beschwört, bezeugen und offenbaren, als etwas, was von ihm selbst erkannt und wahr ist. Darum ist

a) die Unterscheidung zwischen religiösem Eid, welcher eine Anrufung Gottes enthält, und bürgerlichem Eid, welcher diese Anrufung Gottes nicht enthält, unhaltbar. Es gibt keinen bürgerlichen Eid; dieser wäre höchstens eine Versicherung bei soviel Jahren Zuchthaus usw., aber kein Eid;

b) der Eid setzt auch den Glauben an einen persönlichen Gott voraus: Atheisten, Pantheisten, Deisten, „Religionslose" sind eides-

unfähig; denn die Berufung auf einen Gott, an den sie nicht glauben oder der kein freiperſönliches Weſen iſt oder ſich um ſeine Geſchöpfe nicht kümmert, kann ihrer Ausſage keine größere Sicherheit geben und erſcheint als Lüge und Heuchelei. Wo ſie aber geſetzlich einen Eid zu leiſten haben, ſind ſie als eidverweigernd anzuſehen und haben die Rechtsfolgen der Eidesverweigerung zu tragen. Einen Atheiſten zum Eid zulaſſen oder zwingen, heißt den Eid mißbrauchen oder auf die religiöſe Bedeutung desſelben verzichten.

Der Einwand, daß es eigentlich keine Atheiſten gebe, weil jeder im Grunde ſeines Herzens an Gott glaube, und daß alſo niemand ſich der religiöſen Verantwortung vor Gott entziehen könne, beweiſt nichts, weil der Zweck des Eides, die Wahrheit durch Anrufung Gottes zu bekräftigen, beim Atheiſten tatſächlich nicht erreicht wird. Freilich offenbart ſich hier der Widerſpruch in der modernen Geſetzgebung, welche vom Untertanen ein religiöſes Bekenntnis nicht fordert, aber doch religiöſe Akte fordert. Die Folgerichtigkeit verlangt entweder Aufhebung des Eides oder Ausſchluß aller Atheiſten uſw. vom Eide, und damit Zeugnisunfähigkeit, ſowie auch Unfähigkeit zu allen Ämtern und Rechten, deren richtige Ausübung ſich der Staat durch einen Eid ſichern will.

2) Zweck des Eides iſt die Bezeugung, d. i. die Offenbarung der Wahrheit. Gott kann aber die Wahrheit offenbaren durch Inſpiration, durch Offenbarung des Tatbeſtandes, aber auch durch Beſtrafung der Lüge; die Offenbarung der Wahrheit aber wird nicht verlangt durch ein außerordentliches Zeichen, ſondern wann und wie es Gott gefällt, ſei es in dieſem, ſei es in jenem Leben. So dient der Eid zur Bekräftigung der Ausſage oder Zuſage: Omnis controversiae finis ad confirmationem est iuramentum. Hebr. 6. 16.

3) Jeder Eid enthält notwendig eine Anrufung der göttlichen Gerechtigkeit. S. Th. in 3. d. 39. de periur.: Hoc sit iurare scilicet Deum testem adhibere vel Deo aliquid oppignorare. S. Aug. l. c. Gott als die höchſte Gerechtigkeit muß jede unter Anrufung ſeines Namens begangene Lüge oder Treuloſigkeit beſtrafen, und es iſt an ſich gleichgültig, ob eine Exekration beigefügt iſt oder nicht.

Nach ſeinem Begriff unterſcheidet ſich der Eid vom Gebete, welches eine Anrufung Gottes zum Zwecke der Hilfeleiſtung iſt. Der Eid iſt nicht bloß ein Gebet um Erleuchtung und Kraft, die Wahrheit ſagen zu können. Er iſt auch nicht ein einfaches Bekenntnis des Glaubens an Gottes Wahrhaftigkeit, Allwiſſenheit, Gerechtigkeit, ſondern ſetzt dieſen Glauben voraus; er iſt auch nicht eine bloße Erklärung, daß man ſich der höchſten Motive zur Wahrhaftigkeit bewußt ſei; das alles enthält eine

Abschwächung des Eidbegriffes: der Eid ist vielmehr eine an Gott gerichtete Bitte oder Forderung einer Zeugschaft. Den Unterschied zwischen Gelübde und Versprechungseid s. u.

349 2. Die wesentlichen Bedingungen des Eides sind:

1) die Intention zu schwören, und zwar wird verlangt eine innere aktuelle oder virtuelle Intention. Diese innere Intention ist so notwendig, daß ohne sie niemals ein Eid zustande kommt, daß sie in foro interno allein für sich zum Eide genügt, auch wenn keine oder nur eine ungenügende Eidesformel angewendet wurde. Die bloß äußere Intention, d. h. die Absicht, die Eidesformel zu gebrauchen unter Umständen, aus welchen die Menschen auf einen Eid schließen, genügt nicht. Es ist notwendig die innere Intention, mit welcher man die Anrufung Gottes als Mittel zur Verschärfung der Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue will. Wer also gar nicht weiß, was schwören heißt, hat nicht geschworen, auch wenn er schwören will, weil die Absicht gar nicht vorhanden sein kann. (Lacroix l. 3. p. 1. n. 258.) Auch wer vollständig gedankenlos oder offenbar zu einem anderen Zwecke die Eidesformel hersagt, schwört nicht. Man kann eben die Eidesformel auch rein materiell aussprechen, wie z. B. der Richter, der sie dem Zeugen vorsagt, oder wer einen Eid fingiert. Der fingierte Eid (iuramentum fictum) ist also kein Eid, wenn auch manchmal eine Verpflichtung daraus hervorgeht, nicht kraft des Eides, sondern um Ärgernis, Ungerechtigkeit, Verachtung Gottes zu vermeiden;

2) eine Eidesformel (formula iuratoria), d. i. ein äußeres Zeichen, gewöhnlich Worte, wodurch Gott zum Zeugen der Wahrheit angerufen wird. Die Worte (oder das äußere Zeichen) müssen nach ihrer Bedeutung oder wenigstens nach dem Gebrauch der Menschen oder aus den Umständen die Anrufung Gottes enthalten. Die Frage nach der Eidesformel gewinnt ihre Bedeutung in foro externo, wo der Richter aus dem Gebrauche der Formel auf die Intention zu schwören schließt, und in foro interno, wenn die Intention zweifelhaft ist.

Die Anrufung Gottes ist enthalten in der Formel: „Ich rufe Gott zum Zeugen an", „bei Gott", „Gott soll mich strafen, wenn" usw., auch „bei meinem Eide". Die Formel: „ich schwöre" wird zwar regelmäßig als Eidesformel gebraucht, enthält aber an sich noch keine Anrufung Gottes und könnte darum in Ländern, wo die Gesetzgebung absichtlich den Namen Gottes und jede Beziehung auf Gott ignoriert, auch bloß eine bürgerliche Versicherung ohne jede religiöse Bedeutung enthalten. Als zweifelhaft erscheinen:

a) alle jene Formeln, die nur assertorisch gebraucht werden, z. B. „Gott ist mein Zeuge", wenn es auch gewöhnlich als Eid gebraucht wird; ebenso enthalten die Formeln „Gott weiß es, ich rede vor Gott, im Angesichte, in Gegenwart Gottes, Gott sieht mein Gewissen, Gott wird es seiner Zeit bezeugen" an sich keinen Eid, es entscheidet die Intention;

b) auch solche Worte, die nur vergleichsweise gebraucht werden, z. B. „So wahr Gott lebt, so wahr ein Gott ist, es ist so wahr wie das Evangelium".

Keinen Eid dagegen enthalten die Formeln: „Auf Ehre, wahrlich, fürwahr, gewiß, in Wahrheit, meiner Treu, bei meinem Gewissen, auf mein Wort als Fürst, als Priester"; ebenso nicht: „So wahr die Sonne scheint", „so wahr ich dastehe", „ich setze meinen Kopf zum Pfand", „mir sollen die Hände abgehauen werden", „der Teufel soll mich holen", „ich will nicht gesund sein", „ich will gleich sterben", „der Blitz soll mich erschlagen"; doch kann bei den letzten Formeln auch stillschweigend eine Anrufung Gottes mit eingeschlossen sein, weil er diese Wirkungen lenkt und leitet, und dann sind sie Eide.

Die Anrufung Gottes kann aber auch stillschweigend geschehen durch den Eid bei den Kreaturen,

a) insofern sie nicht in sich selbst, sondern als Geschöpfe Gottes, als Mittel, seine Herrlichkeit zu offenbaren, d. h. in ihrer Beziehung auf Gott betrachtet werden.

Deshalb eignen sich zur Aufnahme in die Eidesformel nur solche Kreaturen, an welchen diese Beziehung hervortritt oder ausdrücklich hervorgehoben wird, sei es um ihrer Heiligkeit willen, wegen der ihnen anhaftenden Weihe, oder nach dem Gebrauche der Menschen, z. B. „bei der Kirche", „beim Kreuze", „beim Evangelium", „beim Sakramente", „beim Himmel", „bei den Heiligen", „bei der Erde", „bei meiner Seele", obwohl bei diesen beiden letzten Formeln es wieder darauf ankommt, ob man die Beziehung auf Gott dabei mitversteht. Als keinen Eid, sondern als einfache Versicherung oder als Scherz faßt man die Worte: „bei meinem Barte", „bei diesem Kleide, Steine usw." — Der Heiland verbietet den Eid bei den Kreaturen nur in dem Sinne, in welchem er den Eid überhaupt verbietet; das kanonische Recht wegen der darin liegenden Gefahr des Götzendienstes, weil die Heiden so schwuren, und wegen des Ärgernisses. Wenn die Protestanten zwar den Schwur bei den Kreaturen rechtfertigen, dagegen den Eid bei den Heiligen, Reliquien Götzendienst nannten, so beruht dies auf Verkennung und Entstellung der katholischen Heiligenverehrung überhaupt;

b) insofern man im exekratorischen Eide Kreaturen bezeichnet, an welchen Gott nach seinem Belieben die Strafe des Meineides vollziehen möge, z. B. beim Leben meiner Kinder.

Das menschliche Recht kann die Ablegung des Eides in gesetzlich bestimmten Formeln vorschreiben und davon die rechtlichen Folgen des Eides

abhängig machen. Die kanonische Eidesformel lautet: Sic me Deus adiuvet et haec Sancta Dei Evangelia. Das kanonische Recht kann andere Eidesformeln nicht gestatten, die etwa den subjektiven religiösen Anschauungen entsprechen, da es diese selber, soweit sie irrtümlich sind, nicht anerkennt. Das bürgerliche Recht hat manchmal als Folge der Anerkennung und Gleichberechtigung verschiedener Konfessionen diesen auch konfessionelle Eidesformeln zugestanden. An sich aber, da das Konfessionelle im Gegensatz zur katholischen Wahrheit nur etwas Einseitiges, Unwahres bezeichnet, ist das Verlangen nach konfessionellen Eidesformeln unberechtigt; solche Formeln können subjektiv vielleicht den Eindruck verstärken, sind aber offenbar geeignet, die objektive Wirksamkeit des Eides zu schwächen. Gewissen religiösen Sekten wird durch Staatsgesetze der Eid erlassen und durch andere Formeln ersetzt, z. B. den Mennoniten gestattet, zu schwören: „Ich schwöre bei Manneswahrheit." Wenn die Atheisten z. B. im Deutschen Reichstage 1876 für sich ähnliche Formeln beanspruchten, die ihrer religiösen (?) Überzeugung entsprechen, so steht dem entgegen, daß die Bekenner jener Sekten die Wahrhaftigkeit bei der einfachen Aussage vor Gericht ebensosehr als religiöse Pflicht ansehen, wie andere beim Eid; daß aber ohne den Glauben an einen persönlichen Gott eine religiöse Pflicht nicht mehr denkbar ist, daß also die große Mehrzahl der Gläubigen gehalten wäre, ihren religiösen Eid gegen eine mehr oder weniger feierliche Versicherung der Atheisten einzusetzen.

350 3. Einteilung des Eides. Man teilt den Eid ein in:

1) Aussage- und Versprechungs-, Zusageeid (iuramentum assertorium und promissorium). Zu bemerken ist, daß jeder promissorische Eid insofern zugleich assertorisch ist, als der Schwörende mit seinem Versprechen zugleich beschwört, daß er die Absicht habe, das Versprechen zu erfüllen. Der Zeugeneid ist wieder a) eigentlicher Versprechungseid (iuramentum promissorium simpliciter), die Beschwörung eines Gott oder den Menschen gemachten Versprechens (votum iuratum, promissio iurata); b) uneigentlicher Versprechungseid (iur. promissorium secundum quid, assertio iurata de futuro), die Beschwörung eines gemachten Vorsatzes, ohne daß man sich gegen irgend jemand durch ein Versprechen verpflichtet, z. B. der Eid, nicht mehr Karten zu spielen;

2) Zeugniseid (iur. contestatorium s. invocatorium), wobei Gott einfach zum Zeugen angerufen wird, ohne daß man eine bestimmte Art der göttlichen Zeugschaft erbittet, und Verwünschungseid (iur. execratorium s. imprecatorium), wenn man Gott nicht bloß zum Zeugen, sondern auch zum Rächer des Meineids aufruft und gleichsam die Art und Weise angibt, wie Gott die Zeugschaft bekunden möge.

Die Formel: „So wahr mir Gott helfe" enthält schon einen exekratorischen Eid;

3) ausdrücklicher und stillschweigender (iur. tacitum und expressum), je nachdem der Eid bei Gott selbst oder bei den Kreaturen geleistet wird, insofern in ihnen ein besonderes Attribut Gottes hervorleuchtet;

4) Wort-, sachlicher, gemischter Eid (iur. verbale, reale, mixtum), je nachdem der Eid in Worten ausgedrückt oder in einer Handlung, z. B. Erhebung der Finger, Berührung des Kreuzes, Kuß des Evangeliums enthalten ist, oder Wort und Handlung zugleich in sich schließt. Damit jedoch eine Handlung als Eid betrachtet werden könne, ist notwendig, daß sie entweder durch die Gewohnheit oder das Recht oder wenigstens durch die vorausgehende Forderung des Eidnehmenden zur Bedeutung eines Eides erhoben sei;

5) feierlicher und einfacher Eid (iur. solemne und simplex); feierlich, wenn er mit gewissen, religiösen Symbolen, Zeremonien verbunden ist, usw. An sich fügt die Feierlichkeit dem Eide (im Gegensatz zum Gelübde) nichts bei an verpflichtender Kraft. Sie hat aber a) psychologischen Zweck, d. i. sie soll die Ehrfurcht vor dem Eide wecken und ihm dadurch eine größere Zuverlässigkeit geben; b) accidentell mehrt sie die Verbindlichkeit des Eides durch die größere Aufmerksamkeit und Überlegung, mit welcher ihretwegen der Eid abgelegt wird, oder wegen des Ärgernisses, das durch Verletzung des Eides gegeben würde; c) vor Gericht wird die Absicht zu schwören durch die Anwendung der notwendigen Formalität erwiesen. Sie ist also hier nicht für die Verbindlichkeit, wohl aber für die äußeren Rechtsfolgen des Eides notwendig. Privateide gelten, auch wenn mit Solemnität abgelegt, in der Regel nicht als feierliche Eide. — Die Würde des Eides verlangt, daß derselbe auch mit entsprechender Feierlichkeit abgelegt werde, damit sich der Schwörende der Heiligkeit des Eides stets bewußt bleibe. Die gewöhnlichen Zeremonien haben eine tiefe Bedeutung: der Eid wird abgelegt vor brennenden Kerzen, weil das Licht ein Zeichen der göttlichen Gegenwart ist, mit Erhebung der Hand, insbesondere dreier Finger, um die Anrufung Gottes, des Dreieinigen, zu sinnbilden, knieend, zum Zeichen der Ehrfurcht vor Gottes Majestät, mit Berührung des Evangelienbuches, weil in ihm die Güter des Heiles verheißen sind, auf welche der Meineidige verzichtet, vor einem Kruzifix, damit der Schwörende nicht vergesse, er werde der Gnade des Erlösers verlustig, wenn er Gottes Namen im Meineide mißbrauche;

6) der gerichtliche und außergerichtliche Eid (iur. iudiciale und extraiudiciale).

Die einzelnen Arten des Eides sind unter sich nicht wesentlich verschieden, weil das Formelle, die Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit, allen gemeinsam ist, alle Unterschiede aber sich rein accidentell und materiell verhalten. Dies gilt probabiliter auch vom promissorischen Eid, daß er vom assertorischen nicht wesentlich verschieden sei. Manche halten zwar den Versprechungseid vom Aussageeid für wesentlich verschieden, weil Gott nicht bloß als Zeuge der Wahrheit, sondern auch als Bürge für die Zukunft angerufen werde; allein die formelle Wahrheit besteht auch beim Versprechungseide in der Übereinstimmung der inneren Gesinnung mit der äußeren Aussage, während die Erfüllung die materielle Seite berührt und darum bei hinzukommender physischer oder moralischer Unmöglichkeit auch fehlen kann.

351 4. Sittliche Erlaubtheit des Eides.

Als solche, welche den Eid für unerlaubt halten, haben wir vorzüglich jene Sekten zu verzeichnen, welche gleichzeitig als Gegner der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung erscheinen. Schon die Pelagianer (cf. S. Aug., Ep. 156. al. 88; sermo 180. c. 10. n. 11) scheinen diesen Irrtum gehegt zu haben. Im Mittelalter verwarfen die unter dem Sammelnamen Albigenser aufgeführten Häresien, besonders die Katharer, Apostoliker, ferner auch die Waldenser den Eid, weil die Wahrheit unerläßliche Pflicht sei (cf. prof. Waldensis, Denz. Enchir. n. 371); ferner die Fratizellen (Ioann. XXII. 1318. pr. 3. Denz. Enchir. n. 415). Auch bei Wiclef finden wir zugleich mit Verneinung der kirchlichen und bürgerlichen Rechtsordnung die Verwerfung des Eides beim Abschluß von Kontrakten und im Zivilverkehr (Wiclef. pr. 23. cf. Denz. Enchir. n. 519). Die Radikalen unter den Hussiten erklärten den Eid schlechterdings für unerlaubt (Martin. V. art. 12—14. Denz. Enchir. n. 556—558). Die Reformatoren hielten im wesentlichen an der kirchlichen Eideslehre fest, verwarfen aber den Eid bei den Reliquien und bei den Heiligen und insbesondere die kirchliche Gerichtsbarkeit in Eidessachen, wofür sie dann die landesherrliche Gerichtsbarkeit eintauschten; doch verwarfen oder entstellten die Wiedertäufer, Mennoniten, Quäker, Herrnhuter, Socinianer die kirchliche Lehre vom Eide. Die Jansenisten und die Synode von Pistoja wendeten sich gegen die kirchliche Eidespraxis als gegen einen Mißbrauch des Eides (Quesnel pr. 101 bei Denz. Enchir. n. 1316; Synod. Pistor. pr. 75).

Unter den neueren Philosophen hat sich besonders Kant gegen die Erlaubtheit des Eides ausgesprochen. Der Eid sei Aberglaube, weil Gott durch eine Formel bewogen werden solle, Zeugnis zu leisten. Niemand könne verpflichtet werden zu schwören, niemand dazu, den Eid eines anderen gegen sich zuzulassen weil niemand verpflichtet werden könne, zu

glauben. Die Amtseide seien in assertorische Eide am Schlusse der Amtsführung umzuwandeln. Ähnlich Johann Gottlieb Fichte.

Gegen die sittliche Erlaubtheit des Eides wendet man ein Matth. 5. 33—37. (cf. 23. 16 sqq.) Man hat diese Stelle erklärt a) als Verbot bestimmter Formeln; allein Jesus verwirft ja diese Formeln gerade aus dem Grunde, weil auch sie einen Eid enthalten, den er verbietet; b) als Verbot des leichtfertigen Schwörens; allein dem steht der Ausdruck entgegen non iurare omnino (*μὴ ὀμόσαι ὅλως*); c) als Rat; allein dazu ist die Rede viel zu bestimmt. Wir haben also wirklich ein Verbot des Eides vom Standpunkte des Reiches der Vollkommenheit aus, das Christus in die Welt einführen will; denn in jenem Reiche der Vollkommenheit wäre von Lüge und Treulosigkeit und gegenseitigem Mißtrauen keine Rede, darum wäre auch der Eid überflüssig und eben deshalb verboten. Aber solange dies Reich der Vollkommenheit nicht vollendet ist, so lange erscheint auch der Eid als notwendig und erlaubt. Wenn der Heiland sagt: „Was darüber (sc. über ja, ja! nein, nein!) hinaus ist, ist vom Bösen," so sagt er damit nicht, der Eid sei selbst etwas Böses, sondern er habe seine Ursache in einem Übel, nämlich in der Ungläubigkeit und dem Mißtrauen des Hörenden, weiter in der Lügenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit des Redenden. Ähnlich Iacob. 5. 12.

Die sittliche Erlaubtheit des Eides ergibt sich:

1) aus der Hl. Schrift und zwar:

a) aus den Stellen, wo Gott selbst als schwörend eingeführt wird. Nun läßt sich zwar einwenden, daß, was von Gott gilt, nicht sofort auch vom Menschen gelte, weil der Eid für Gott keine Gefahren hat, wie für den Menschen. Da aber Gott gar nicht eigentlich schwören kann, weil es für ihn einen Höheren nicht gibt, durch dessen Anrufung seine Aussage bekräftigt würde, so würde Gott diese Form feierlicher Versicherung gewiß nicht angewendet haben, wenn sie beim Menschen eine Sünde wäre;

b) aus den Stellen, wo die Heiligen und Gerechten des Alten und Neuen Bundes als schwörend eingeführt werden;

c) Deut. 6. 13: Per nomen illius iurabis. Ps. 62. 12: Laudabuntur omnes qui iurant in eo.

d) aus Hebr. 6. 13—18, wo der Apostel eine Eideslehre gibt;

e) auch Matth. 26. 63—64 wird vielfach als Eid Christi gefaßt, als Antwort auf die Eidesforderung des Hohenpriesters, so daß Christus

selbst durch sein Beispiel gezeigt hätte, in welchem Sinne er sein Eidesverbot faßt;

2) die sittliche Erlaubtheit des Eides ergibt sich aus der Natur und Wirkung des Eides:

a) der Eid ist ein Akt der Gottesverehrung, insofern er die Anerkennung Gottes als der ersten Wahrheit ist. Es ist nicht nötig, daß der Schwörende sich dessen immer ausdrücklich bewußt werde. Die Gott schuldige Ehrfurcht legt die Pflicht auf, einerseits die Wahrheit zu sagen und das Versprechen zu erfüllen, anderseits der Aussage zu glauben, dem Versprechen zu vertrauen, und dies gereicht Gott zur Ehre;

b) der Eid ist ein Bekräftigungsmittel für Wahrheit und Treue; dies wird er α) indem er der Leichtfertigkeit und Unüberlegtheit entgegenwirkt; β) indem er die Selbstsucht im Menschen überwindet durch die angedrohten Strafen; γ) indem er die Wahrheit zu finden ermöglicht, wo andere Mittel nicht vorhanden oder nicht zureichend sind. In unserer Zeit zumal sind ja auch alle übrigen Rechtsmittel: Zeugenaussagen, Gutachten usw. unter die Kontrolle des Eides gestellt; δ) indem er das Versprechen heilig und unverletzlich macht. Kirche und Staat insbesondere bedürfen des Eides, um sich der Treue ihrer Diener zu versichern.

Was den Eid auf das Glaubensbekenntnis angeht, so ist dieser wohl in der katholischen Kirche berechtigt, welche im Symbolum nur den Ausdruck der von ihr gelehrten Wahrheit sieht. Dagegen sind auf protestantischer Seite die Streitigkeiten über die Zulässigkeit des Eides auf die symbolischen Bücher, eventuell über die Tragweite und Verbindlichkeit eines so geleisteten Eides wie ganz natürlich, so auch berechtigt, da auch die symbolischen Bücher schließlich immer noch ein vieldeutiges Menschenwerk bleiben, und der Grundsatz der freien Forschung dieser Einschränkung widerspricht.

Daraus ergibt sich, daß der Eid etwas Erlaubtes, ja sittlich Gutes ist, aber nur als ein Heilmittel, umgeben mit den notwendigen Kautelen. So kann der Eid auch Gegenstand eines Gebotes werden. — Wenn man einwendet, daß die geschilderten guten Wirkungen nur teilweise eintreten, daß auch der Eid keine absolute Sicherheit biete, insofern Meineid und Eidbruch möglich sind, so ist zu erwidern, daß der Eid, wie jedes geschaffene Gut, zwar des Mißbrauchs fähig ist, daß aber der Mißbrauch nicht den rechten Gebrauch aufhebt, daß der Eid durch die Möglichkeit des Mißbrauchs zwar an seiner Wirksamkeit verliert, aber trotzdem nicht zwecklos wird.

Mit dem über die Natur und Wirkung des Eides Gesagten ist

auch die Grundlage zur Widerlegung der gegen die Erlaubtheit des Eides erhobenen Einwände gegeben:

1) Schwören sei Aberglaube; der Mensch könne überhaupt Gott 352
nicht veranlassen, Zeugnis zu geben, am allerwenigsten durch eine Formel; dagegen gilt: a) nicht die Formel ist die Hauptsache, sondern die Intention; b) vermöge seines eigenen Wesens muß Gott wie jede einfache Lüge, so insbesondere die unter Anrufung seines heiligsten Namens vorgebrachte Lüge strafen;

2) der Eid sei eine Versuchung Gottes; dagegen: Versuchung Gottes ist ein Wort oder eine Handlung, durch welche man ohne gerechte Ursache Gottes Wissen, Macht oder Willen oder irgendeines seiner Attribute an einer außerordentlichen von ihm erwarteten Wirkung zu erproben beabsichtigt; allein beim Eid verlangt man a) nicht ein außerordentliches Zeugnis, durch irgendein evidentes Eingreifen, auch nicht ein gegenwärtiges, sofort eintretendes Zeugnis, sondern ein Zeugnis, wie und wann es Gott beliebt; b) zum Schwören liegt aber auch gerechte Ursache vor; es handelt sich dabei um die höchsten Güter der Gesellschaft, Glauben und Vertrauen, Wahrheit und Treue, und der Schwörende hat kein anderes Mittel mehr, um seine Aussage zu bekräftigen. Auch der exekratorische Eid enthält keine Versuchung Gottes, ist nicht ein bloßes Ordale; denn auch die ausdrückliche Benennung eines Übels geschieht nicht, um Gott den Weg seiner Strafgerechtigkeit vorzuschreiben, sondern drückt die innere Bereitwilligkeit zur Wahrhaftigkeit aus, die uns höher steht als jedes Gut, oder die Bereitwilligkeit, dem Verluste des teuersten Gutes als Strafe für den Eidesmißbrauch sich zu unterziehen, und ein bedingtes Anerbieten, falls es Gott gefalle, gerade an diesem Gegenstande seine Gerechtigkeit zu offenbaren. Die übrigen Strafen können und sollen dadurch nicht ausgeschlossen werden;

3) im Eide werde die hl. Sache menschlichen Angelegenheiten untergeordnet, insofern man den Eid benütze als Mittel, weltliche Streithändel zu schlichten usw. Allein wenn der letzte Zweck nicht ausgeschlossen ist, kann eine hl. Sache auch auf zeitliche Dinge hingeordnet werden, wie wir ja auch beten dürfen um zeitliche Güter. Außerdem darf nicht das einzelne Gut in sich, wegen dessen geschworen wird, betrachtet werden, sondern dieses Gut im Zusammenhang mit dem Frieden, der Wohlfahrt und dem geordneten Zusammenleben der menschlichen Gesellschaft, was keineswegs Güter niederer Ordnung sind. Freilich bleibt dadurch schon der leichtfertige Eid, der Eid in ungehöriger Sache, ausgeschlossen;

4) der Eid sei voller Gefahren, aber schon der Gefahr der Sünde sich aussetzen, sei unerlaubt. Dies wendet man besonders gegen den Versprechungseid ein, weil der Mensch seiner eigenen Willensbeständigkeit nicht gewiß sei, auch nicht alle etwa entstehenden Schwierigkeiten voraussehen könne. Allein die Gefahren des Eides gehen nicht aus dem Wesen des Eides hervor, sind daher eine ernste Warnung vor dem Mißbrauche desselben, können aber den rechten Gebrauch des Eides nicht unerlaubt machen.

— Was den Versprechungseid angeht, so kann der Mensch moralisch gewiß sein, daß ihm die Erfüllung des Eides möglich ist, ebenso kann er mit Gottes Gnade auch seiner eigenen Willensbeständigkeit moralisch gewiß sein; außerordentliche Schwierigkeiten, die nicht vorhergesehen wurden, lassen ohnehin die Verpflichtung des Eides zessieren. Bei Amtseiden kommt aber sehr oft noch das Gemeinwohl in Frage, und dann bleibt die Verpflichtung des Eides trotz der außerordentlichen Schwierigkeiten bestehen;

5) der Eid schwäche die Wahrhaftigkeit außer der eidlichen Rede; allein gerade dadurch, daß der Schwörende beim Eide sich alle Erfordernisse zu einer wahren Aussage vorführt, wird er sich seiner sonstigen Lügenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit bewußt;

6) endlich der Verwünschungseid widerstreite der christlichen Selbstliebe. Darum sei schon bedenklich die Formel: „So wahr mir Gott helfe und sein hl. Evangelium". Niemand dürfe sich selbst ein Übel wünschen oder gar auf das im Evangelium versprochene Heil verzichten. — Allein die Straffolge ist an den Eid geknüpft, mag die Formel exekratorisch lauten oder nicht. In der Verwünschungsformel wünscht niemand sich selbst eigentlich ein Übel, sondern man stellt sich nur ein Übel vor, um sich dadurch von der Sünde des Meineides abzuschrecken, mit der Hoffnung, Gott werde auch für den Fall einer Versündigung nicht gerade ein so sichtbares Zeichen seiner strafenden Gerechtigkeit geben;

353 7) was die Lehre der Väter angeht, so ist zuzugeben, daß manche von ihnen, besonders der hl. Chrysostomus Worte gebrauchen, welche die gänzliche Unerlaubtheit des Eides auszudrücken scheinen. Zu bemerken aber ist: a) Ihre Ausdrücke sind vielfach nur eine Anführung oder Umschreibung der Worte Christi bei Matth. 5. 33 seqq., sind darum auch ebenso zu erklären wie diese; b) auf dem erhabenen sittlichen Standpunkte, auf welchem die ersten christlichen Jahrhunderte stehen, erschien ihnen der Eid als überflüssig und, weil ein Zeichen der Unwahrhaftigkeit und des gegenseitigen Mißtrauens, als unzulässig; c) die ersten Christen konnten die heidnischen Eide ohne Gefahr des Götzendienstes oder wenigstens des Ärgernisses nicht schwören; d) die Väter reden meist auch bloß gegen die leichtfertige Gewohnheit des Schwörens, nicht gegen die zur Aufrechthaltung der kirchlichen oder staatlichen Ordnung notwendigen Eide. Dabei muß zugegeben werden, daß, wie in anderen Fragen, so auch in dieser mitunter Ausdrücke vorkommen, welche die jetzige Theologie nicht mehr für zulässig ansieht. (Göpfert, Der Eid, S. 180 ff.)

354 4. Die Bedingungen für die sittliche Erlaubtheit des Eides. Die Eidesgefährten (comites iurandi) sind nach Ier. 4. 2: Iurabis: Vivit Dominus in veritate et in iudicio et in iustitia: 1) die Wahrheit (veritas in mente), 2) die Gerechtigkeit (iustitia in obiecto) und 3) das Recht, besser das Urteil (iudicium in iurante).

Für die Berechtigung der Theologen, diese drei Bedingungen aufzustellen, ist es gleichbedeutend, ob die Worte beim Propheten: veritas, iustitia, iudicium schon den Sinn haben, der ihnen jetzt in der Moraltheologie gegeben wird; denn nach dem hl. Thomas sind diese drei Bedingungen zu jeder sittlichen Handlung, umsomehr zu einer so erhabenen wie der Eid notwendig.

1) Die Wahrheit ist hier nicht objektiv als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem wirklichen Tatbestande (logische Wahrheit), sondern subjektiv als Übereinstimmung der Aussage mit der inneren Gesinnung, d. i. mit der Erkenntnis beim assertorischen, mit der Intention beim promissorischen Eide (moralische Wahrheit), zu fassen. Sie setzt voraus:

a) den Willen, die Wahrheit zu sagen oder sein Versprechen zu halten,

b) die Gewißheit, daß die Aussage wahr, die Ausführung des Versprechens möglich ist. Es genügt aber die moralische Gewißheit im weiteren Sinne (certitudo moralis late dicta), d. i. eine Wahrscheinlichkeit, welche im Geiste ein vernünftiges Urteil begründet, ohne daß gleichzeitig ein gewichtiger Grund für das Gegenteil streitet.

Dieses vernünftige Urteil kann aber ebenso durch die innere Einsicht in die Beweisgründe als durch die Aussage einer glaubwürdigen Person begründet werden. Nur beim Zeugeneid vor Gericht, der sich auf die aus eigener Erfahrung geschöpfte Gewißheit bezieht, müßten im letzteren Falle auch die Quellen unserer Überzeugung angegeben werden, damit der Richter die Aussage gebührend abschätzen könne. — Die Wahrheit des Eides schließt also wohl jede Lüge, nicht aber den Irrtum aus. Meineid wäre es, etwas Falsches wissentlich als wahr, etwas Wahres, was man für falsch hält, als wahr, etwas Ungewisses als gewiß zu beschwören; doch kann man die Wahrscheinlichkeit einer Ansicht (iur. probabilitatis in einer spekulativen Sache) oder seine eigene Auffassung vom Tatbestande (iur. credulitatis in einer praktischen Sache) beschwören. Meineid wäre es, etwas eidlich zu versprechen, ohne den Willen, das Versprechen zu erfüllen, oder etwas eidlich zu versprechen, was man als unmöglich erkennt; man kann aber eidlich versprechen, zu tun, was unter den gegebenen Umständen möglich sein wird.

c) Endlich erfordert die Wahrheit auch die notwendige Achtsamkeit auf den Akt des Schwörens selbst, damit man im Worte nichts ausdrücke, was man im Innern nicht denkt. Die unverschuldete Unachtsamkeit (inadvertentia naturalis) ist keine Sünde, wohl aber die freiwillige, verschuldete (inadv. moralis). — Da die uneigentliche Mentalrestriktion aus entsprechender Ursache erlaubt sein kann, so ist aus verhältnismäßig wichtigerer Ursache auch der Eid auf eine solche Mentalrestriktion erlaubt (Näheres s. u.).

Die Wahrheit ist die Grundbedingung jedes Eides; darum ist a) der wissentliche Meineid in jeder, auch der unbedeutendsten Sache, auch zur Bekräftigung einer Scherzlüge, eine schwere Sünde (mortale ex genere suo toto); denn er stellt Gott als Zeugen der Unwahrheit hin, und diese formelle Bosheit des Meineides findet sich auch in einer eidlich bekräftigten Scherzlüge. Ferner greift jeder Meineid die Wirkung und Zuverlässigkeit des Eides selbst an und ist darum schwere Sünde.

Konkret sind jedoch oft aus Mangel an Überlegung oder aus Unwissenheit falsche Schwüre nur läßliche Sünde; z. B. bei Kaufleuten, wenn sie den Wert ihrer Waren anpreisen usw. Der hl. Alfons (l. 4. n. 150) mahnt, man solle die Leute nicht gerade daran erinnern, daß solche leichtfertige Schwüre objektiv Todsünde seien, aber sie von dieser schlechten Gewohnheit ernstlich abmahnen;

b) der fahrlässige Meineid („Falscheid"), d. i. der Meineid aus Mangel an der notwendigen Erforschung der Wahrheit oder an der notwendigen Achtsamkeit auf den Akt des Eides selbst ist eine schwere oder läßliche Sünde, je nachdem die Nachlässigkeit oder Unachtsamkeit selbst schwer oder läßlich sündhaft ist; denn seine ganze Sündhaftigkeit liegt in der Ursache, d. i. in der freiwilligen Nachlässigkeit beim Schwören, durch welche man sich der Gefahr eines Meineides aussetzt; darum ist die Sünde auch schon gegeben mit der Unachtsamkeit selbst, gleichviel ob die Aussage sich nachher als wahr oder falsch herausstellt;

c) der fingierte Eid, sei es auf eine falsche Aussage, sei es auf ein Versprechen, ohne die Absicht es zu erfüllen, ist schwere Sünde, weil es eine schwere Irreverenz ist, Gott auch nur äußerlich als Zeuge für eine Lüge anzurufen. Ist die Aussage wahr, dann ist der fingierte Eid bloß läßliche Sünde, kann aber schwere Sünde werden wegen des Ungehorsams gegen den Oberen oder Richter, der den Eid befiehlt, oder wegen des daraus hervorgehenden Nachteils.

355 2) Die Gerechtigkeit (iustitia in obiecto) ist die sittliche Güte dessen, was beschworen wird. Sie besteht darin, daß man nichts aussagt, nichts verspricht, was man nicht aussagen oder versprechen darf. Die Forderung der Gerechtigkeit gilt zunächst vom Versprechungseid, daß nämlich der Gegenstand sittlich gut sei und ein höheres Gut nicht direkt hindere.

a) Der Versprechungseid, durch welchen man sich zu einer schweren Sünde verpflichtet, ist eine doppelte schwere Sünde, eine Sünde gegen die Tugend, welche man verletzen will, und eine Sünde gegen die Gottes-

verehrung, weil man einen Eid dazu mißbraucht; denn es enthält eine schwere Verunehrung Gottes, sich durch eine Berufung auf ihn zu einer schweren Sünde verpflichten zu wollen.

b) Dagegen wird der Eid auf eine läßliche Sünde oder gegen einen Rat von vielen nur für eine läßliche Sünde gegen die Gottesverehrung gehalten. (Freilich läßt sich die Ansicht, der Eid auf eine läßliche Sünde sei ebenfalls nur läßliche Sünde, theoretisch nur schwer begründen, weil es doch als eine bedeutende Irreverenz erscheint, durch die Anrufung Gottes sich im bösen Vorsatz zu bestärken. Und Ähnliches gilt vom Eide, der direkt gegen eine geratene Handlung geht. Praktisch freilich beachten die Leute regelmäßig diese schwere Irreverenz nicht und wollen nur die Festigkeit ihrer Absicht damit zum Ausdruck bringen.)

c) Ebenso ist es eine neue Sünde gegen die Gottesverehrung (Superstition), einen Eid auf etwas Unerlaubtes oder Indifferentes zu erfüllen, weil man sich durch den Eid dazu verpflichtet glaubt (z. B. Herodes, Marc. c. 6). Doch kann hier Unwissenheit, Beschränktheit usw. von einer Todsünde entschuldigen. Wenn man aber glauben würde, die Ausführung eines sündhaften Versprechens könne Gott gefallen, so wäre dies Blasphemie.

Auch für den Aussageeid ist die Gerechtigkeit zur Erlaubtheit notwendig, aber nicht sowohl für die materia remota, den Gegenstand der Aussage, — denn man kann erlaubterweise über die größten Verbrechen Zeugnis geben, wenn sie wahr sind —, als vielmehr für die materia proxima des Eides, die Aussage selbst.

a) Der Mangel der Gerechtigkeit beim assertorischen Eide ist in der Regel bloß eine läßliche Sünde, z. B. sich einer begangenen Sünde eidlich rühmen, auch wenn das Sichrühmen schwere Sünde ist.

So ist es eine schwere Sünde, sich der vollbrachten Unkeuschheit zu rühmen; aber dadurch, daß man eine solche Rede beschwört, fügt man eine läßliche Sünde gegen die Gottesverehrung hinzu; denn wenn die Aussage auch wahr ist, so ist es doch ein Mißbrauch des göttlichen Namens, unter seiner Anrufung eine unerlaubte Aussage zu machen. Dieser Mißbrauch enthält aber noch keine schwere Irreverenz.

b) Eine schwere Sünde aber ist dann gegeben, wenn der Eid selbst Mittel zum Schwersündigen wird, z. B. eine schwere Ehrabschneidung, Verletzung des Beichtsiegels, eines Geheimnisses durch einen Eid glaubhaft machen, ist eine Todsünde (gegen Noldin n. 225, der nur eine läßliche Sünde darin sieht).

356 3) Recht, Urteil (iudicium discretionis, Umsicht), das dem Eide vorausgehende Urteil, daß alles gegeben sei, was (außer der Wahrheit und Gerechtigkeit) noch zur rechten Art und Weise des Schwörens gehört, Klugheit, Überlegung usw., also a) ob der Eid unter den gegebenen Umständen notwendig ist, b) Erfolg verspricht, c) ob man das eidlich Versprochene seinerzeit ohne besondere Schwierigkeit leisten kann; hierher gehört d) ferner, daß der Eid in gläubiger Stimmung, mit entsprechender Würde und Ehrfurcht abgelegt werde.

Die Notwendigkeit des Eides ist nach vernünftigem Urteil zu bestimmen nach dem Zweck des Eides, der Wichtigkeit des Gegenstandes, dem Motive des Schwörenden. Aus der Forderung, daß der Eid stets mit hinreichender Überlegung abgelegt werde, ergibt sich die Bestimmung des kirchlichen Rechtes, daß Unmannbare (impuberes) zur Eidesleistung nicht zuzulassen seien, ebenso daß der Schwörende noch nüchtern sein solle.

Der Mangel der richtigen Überlegung (iudicium) beim Eide ist in der Regel nur läßliche Sünde, z. B. das leichtfertige Schwören, wenn nur die Wahrheit nicht in Frage gestellt wird, ebenso die Gewohnheit zu schwören, wobei jemand regelmäßig die Wahrheit beschwört, auch wenn er wider seine Intention aus Unvorsichtigkeit hier und da etwas Falsches beschwört. Dagegen wenn jemand die Gewohnheit hat, Wahres und Falsches ohne Unterschied zu beschwören, so liegt in dieser Gewohnheit eine Häufung der schwersten Sünden, auch wenn er beim Schwören nicht auf den Meineid achtet.

Die Verleitung zum Meineide ist nach der Lehre vom Ärgernisse, wenn man die Sünde des anderen beabsichtigt, oder von der Mitwirkung, wenn man jemand zum Eide verleitet oder auffordert; von dem man weiß, daß er falsch schwört, zu beurteilen. So kann es für den Richter erlaubt sein, einen Zeugen zu vereidigen, obwohl er voraussieht, daß dieser einen Meineid schwört, wenn die Rechtsordnung es so verlangt, wenn nur so der Streit beendigt werden kann usw. Aber auch bei Privaten können Gründe da sein, einen Eid zu fordern, obwohl man voraussieht, daß der andere falsch schwört. Dagegen wäre es schwere Sünde, jemand einen Eid aufzuerlegen, damit er wenigstens die Sünde des Meineides auf sich habe. Die Frage, ob es erlaubt sei, jemand zur Beschwörung desjenigen aufzufordern, was man selbst als unwahr erkennt, was aber der andere für wahr hält, wird von der communis (gegen andere) verneint. So oft es dem Nächsten unerlaubt ist, zu schwören, ist es auch unerlaubt, einen Eid von ihm zu fordern. Oft aber ist die Eidesforderung unerlaubt, während die Eidesleistung eben um der Forderung willen erlaubt ist, z. B. vor Gericht.

§ 59. Der Versprechungseid.

1. Die besondere Natur des Versprechungseides verlangt, daß der- 357
selbe noch einer eigenen Besprechung unterzogen werde. Er unterscheidet sich, wie schon oben bemerkt, vom Aussageeid dadurch, daß er nicht bloß die veritas de praesenti, sondern auch die veritas de futuro fordert, d. h. er verlangt vom Schwörenden nicht bloß die Absicht, den Eid zu erfüllen, sonst wäre er Meineid, sondern legt auch die Pflicht auf, das eidlich Versprochene zu erfüllen, soweit dies physisch oder moralisch möglich ist. Was diese Verpflichtung des promissorischen Eides angeht, so ist man

1) durch den Eid nicht bloß dem Eidnehmenden, sondern auch Gott gegenüber verpflichtet. Diese Verpflichtung Gott gegenüber tritt nicht bloß beim eigentlichen, sondern auch beim uneigentlichen Versprechungseid (assertio iurata de futuro) ein. Daraus folgt, daß das dem Menschen gemachte Versprechen ungültig sein kann, während der Gott abgelegte Eid dennoch verpflichtet.

Daß die Verpflichtung des Versprechungseides Gott gegenüber eintritt, ergibt sich aus Matth. 5. 33: Reddes Domino iuramenta tua. Diese Verpflichtung folgt nicht sowohl aus der Zeugenschaft Gottes, da diese sich auf die formale Wahrheit bezieht, nicht auf die materiale, sondern sie geht hervor aus der Ehrfurcht vor Gott, kraft welcher wir ein unter seiner Anrufung gegebenes Versprechen auch wirklich erfüllen müssen. Aber wenn jemand auch kein eigentliches Versprechen gemacht hat, sei es einem Menschen gegenüber oder in einem Gelübde Gott gegenüber, sondern nur einen gemachten Vorsatz beschwört, tritt diese Verpflichtung ein, z. B. wenn jemand schwört, ein Almosen zu geben, nicht mehr zu spielen, wenn der Pönitent dem Beichtvater schwört, zu restituieren, die nächste Gelegenheit aufzugeben; der Schwörende ist nämlich verpflichtet, 1) seiner Aussage die möglichste Wahrheit zu geben, dies tut er aber bloß dann, wenn er bei dem beschworenen Vorsatz beharrt. 2) Er dürfte eine zukünftige Handlung gar nicht beschwören, weil diese kontingent ist, wenn er nicht gleichzeitig den Willen hätte, diese Handlung auszuführen, und die Verpflichtung dazu auf sich nimmt. 3) Die Kirche hat Eide für gültig erklärt, obgleich das Versprechen in sich ungültig ist, z. B. den Eid, Wucherzinsen zu zahlen. Sie dispensiert in Eiden, die nicht in praeiudicium tertii sind, die also bloße Aussagen über etwas Zukünftiges oder einfache Vorsätze enthalten. Nur bei Dingen, die nicht in der Gewalt des Schwörenden liegen, führt der Eid keine Verpflichtung herbei, weil hier der Schwörende nur seine subjektive Meinung ausspricht, z. B. ob ein anderer etwas tun werde. Darum legt der Schwur betreffs der Handlung eines anderen bloß dann eine Verpflichtung auf, wenn der Schwörende die Handlung betrachtet, insofern sie

von ihm veranlaßt werden kann, und eben das Seinige tun will, damit die Handlung ausgeführt werde.

2) Die durch den Versprechungseid herbeigeführte Verpflichtung ist eine religiöse, geistliche; darum gehören die Fragen über Gültigkeit und Ungültigkeit, Erlaubtheit oder Unerlaubtheit zunächst vor das geistliche Gericht. Wo der Eid auf weltliche Geschäfte geht, ist zwar auch der weltliche Richter kompetent, aber auch der geistliche. Iuramentum non mutat forum, sed addit forum foro (c. 3. tit. 2. de foro comp. l. 2. in 6°).

3) Sie ist spezifisch verschieden von der des Gelübdes; wenn auch beide Verpflichtungen der Gottesverehrung angehören, so geht doch die des Gelübdes hervor aus einem Gott gemachten Versprechen, die des Eides aus der Anrufung des göttlichen Namens. Wenn auch die Verpflichtung des assertorischen Eides schwerer ist als die des Gelübdes, weil das negative Gebot, Gott nicht zum Zeugen einer Lüge zu machen, dem affirmativen, Gott das Versprechen zu erfüllen, vorgeht, so übertrifft doch die Verpflichtung des Gelübdes die des promissorischen Eides an Schwere, weil man im Gelübde unmittelbar Gott gegenüber eine Verpflichtung übernimmt.

4) Die Verpflichtung des Versprechungseides ist an sich eine schwere, läßt jedoch eine parvitas materiae zu, so daß der Eid in einer bedeutenden Sache unter schwerer, in einer unbedeutenden Sache unter läßlicher Sünde verpflichtet.

Es handelt sich hier nicht darum, daß jemand vom Anfang an die Absicht nicht gehabt hat, diese unbedeutende Verpflichtung zu erfüllen; denn ein solcher wäre meineidig und würde in jedem Falle schwer sündigen, sondern darum, daß der Schwörende die Absicht hatte, den Eid zu halten, ihn aber später in dieser unbedeutenden Sache nicht hält. Es bestehen aber hier verschiedene Ansichten: die einen halten den Eidbruch auch in einer unbedeutenden Sache immer für schwere Sünde, weil dadurch der Eid die ihm zukommende Wahrheit nicht erhalte. Andere halten es für läßliche Sünde, etwas Unbedeutendes nicht zu leisten, wenn dies nur der Teil eines größeren eidlich versprochenen Ganzen ist, z. B. von 100 Mk. eine Mark nicht zu zahlen; dagegen für eine schwere Sünde, wenn es der einzige Gegenstand des Eides war, z. B. eine eidlich versprochene Mark nicht zahlen; denn in letzterem Falle entbehre der Eid vollständig seiner Wahrheit (veritas de futuro), nicht aber im ersteren Falle. Allein diese Unterscheidung ist nicht haltbar; denn entweder ist dieser Teil derart, daß man ihn nach der Intention des Eidnehmenden überhaupt nicht als zur Verpflichtung gehörig betrachten kann, dann ist seine Nichterfüllung gar keine Sünde, oder derart, daß ohne ihn der Eid nicht als erfüllt

gilt, dann hat der Eid immer noch nicht seine Wahrheit. Darum ist richtig die dritte Ansicht, es sei schwere Sünde, in etwas Bedeutendem, läßliche, in etwas Unbedeutendem den Eid nicht zu erfüllen; denn a) die Verpflichtung des Eides richtet sich nach dem Akte, auf welchen der Eid geht; dieser aber verpflichtet in unbedeutender Sache bloß unter läßlicher Sünde, also auch der hinzukommende Eid; b) das Gelübde verpflichtet in unbedeutender Sache sicher nur unter läßlicher Sünde, die Verpflichtung des Gelübdes aber ist schwerer als die des Eides; c) Gott wird nicht, wie beim assertorischen Eide zum Zeugen einer Lüge gemacht, sondern es handelt sich nur um eine Untreue und eine Irreverenz gegen Gott; diese Irreverenz aber kann größer und geringer sein.

2. Die Bedingungen zur Gültigkeit des Versprechungseides 358
sind: 1) von seiten des Schwörenden die frei überlegte Willenszustimmung, 2) von seiten des Gegenstandes dessen Möglichkeit und sittliche Güte.

1) Die frei überlegte Willenszustimmung verlangt

a) die Absicht zu schwören, nicht aber die Absicht zu versprechen; denn es kann ja der Eid verpflichten, ohne daß ein gültiges Versprechen vorliegt. Kontrovers ist es, ob die Absicht, sich zu verpflichten, zur Gültigkeit des Versprechungseides erforderlich ist.

Die eine Ansicht behauptet, wer die Absicht zu schwören habe, könne sich der Verpflichtung überhaupt nicht entziehen; denn die Verpflichtung folge notwendig aus dem Eide; daran könne die Absicht, sich nicht zu verpflichten, nichts ändern. Die zweite Ansicht meint, die Intention, sich nicht zu verpflichten, sei mit der Intention, zu schwören, unverträglich; wer also erstere habe, schließe notwendig letztere aus, wer sich nicht verpflichten wolle, könne nicht schwören wollen, darum komme auch kein Eid zustande, oder er befinde sich in solcher Unwissenheit über das Wesen des Eides, daß er einer eidlichen Verpflichtung unfähig sei.

Ein Eid, ohne Intention zu schwören, ist als Mißbrauch des göttlichen Namens läßliche Sünde, wo man nicht durch besondere Gründe der Gerechtigkeit, des Gehorsams usw. zum Eide verpflichtet ist. Nach dem hl. Alfons (H. A. tr. 5. n. 17 gegen andere) ist der fingierte Eid auch schwere Sünde, wenn die Intention fehlt, die Sache zu erfüllen, weil Gott dann wenigstens äußerlich als Zeuge für etwas Falsches angerufen wird. Der Eid, ohne Intention zu versprechen oder sich zu verpflichten, ist an sich läßliche Sünde, wenn er keine Unwahrheit enthält.

b) wenigstens jene Freiwilligkeit, die zur Begehung einer Todsünde notwendig ist; denn die Verpflichtung ist im allgemeinen eine schwere;

Darum können Kinder vor erlangtem Vernunftgebrauch, Wahnsinnige, vollständig Trunkene keinen gültigen Eid schwören. Wir sagen: wenigstens

die zu einer Todsünde notwendige Freiwilligkeit; denn zur Todsünde genügt eine allgemeine, unbestimmte Erkenntnis des schwersündhaften Gegenstandes, während zur Verpflichtung des Versprechungseides eine genaue Kenntnis des Gegenstandes notwendig ist;

Aus dem Gesagten folgt: a) gültig und verpflichtend ist ein durch ungerechte Mittel erpreßter Eid, wenn der Schwörende ihn erlaubterweise erfüllen kann, z. B. ein Eid, Wucherzinsen zu zahlen; denn wenn auch in diesem Falle das Versprechen selbst nicht verpflichtet, weil der andere durch seine Ungerechtigkeit kein Recht gewinnen kann, so verpflichtet doch der im Versprechen enthaltene und beschworene Vorsatz. Ein solcher wäre also verpflichtet, seinen Eid zu halten, also z. B. Wucherzinsen zu zahlen. Doch wäre hier ein Grund, den Oberen um Lösung des Eides zu bitten oder die Leistung gerichtlich zurückzufordern, oder wenn dies nicht möglich ist, geheime Schadloshaltung anzuwenden. (Andere halten diesen Eid für überhaupt nicht verpflichtend.)

Schwieriger ist die Frage, ob es erlaubt sei, die Leistung gerichtlich zurückzufordern oder überhaupt eine gerichtliche Anzeige zu machen, wenn man gleichzeitig dem Wucherer geschworen hat, dies nicht zu tun. Da ein solcher Eid gegen das Gemeinwohl geht, so verpflichtet er nicht, und man kann sicher erlaubterweise die Anzeige machen, wahrscheinlich auch die gezahlten Zinsen gerichtlich zurückfordern.

b) ein durch schwere Furcht erzwungener Eid wird in foro externo für ungültig angesehen, weil man den Mangel der Intention zu schwören präsumiert, in foro interno verpflichtet der Eid (nach der wahrscheinlicheren Ansicht gegen andere), wenn er sich auf einen der Verpflichtung fähigen Gegenstand bezieht und erlaubterweise erfüllt werden kann; denn die Furcht hebt die Freiwilligkeit des Eides nicht auf; auch das kanonische Recht erklärt solche Eide für verbindlich nach dem Satze: „Jeder Eid verpflichtet, der ohne Nachteil für das Seelenheil erfüllt werden kann“ (c. 15: „Verum“, c. 8: „Si vero“ t. 24. de iureiurando l. II. c. 2: „Abbas“ de his quae vi, c. 4: „Ad audientiam“, ibid. c. 28: „Cum contingat“ de iur.). Ausgenommen sind jene durch Furcht erzwungenen Eide, welche schon vom Rechte für ungültig erklärt werden, auf die Ordensprofeß, die Ehe, Sponsalien, eidlicher Verzicht auf das kirchliche Forum. Immer aber kann, wie bei dem ungerecht erpreßten Eid, entweder Lösung des Eides beim Oberen beantragt oder die Leistung gerichtlich zurückgefordert oder geheime Schadloshaltung angewendet werden;

c) nicht verpflichtet ein aus Irrtum oder Täuschung hervorgehender

Eid, so oft Irrtum und Täuschung als innere Ursache des Schwörens angesehen werden können, d. h. wenn Irrtum oder Täuschung sich auf das Wesen der Sache oder auf wesentliche Umstände oder auf andere bedeutende Umstände beziehen, bei deren Kenntnis der Eid nicht abgelegt worden wäre; wohl aber ist der Eid verpflichtend, wenn Irrtum oder Täuschung sich nur auf rein accidentelle oder unbedeutende Umstände beziehen;

2) Von seiten des Gegenstandes ist zur Gültigkeit des Ver- 359
sprechungseides notwendig: a) daß der Gegenstand möglich sei (res possibilis); denn zu Unmöglichem kann man sich nicht verpflichten; b) sittlich erlaubt und gut (res bona atque honesta). Darum verpflichtet nicht:

a) der Eid, etwas Böses zu tun, sei es auch nur eine läßliche Sünde, z. B. wenn jemand schwört, einen anderen zu töten, seinem Feinde nicht zu verzeihen, einem anderen keine Hilfe zu bringen; c. 18. „Quanto" de iureiur.: Iuramentum non fuit institutum, ut esset vinculum iniquitatis; reg. 58. iur. in 6°: Non est obligatorium contra bonos mores praestitum iuramentum. Dagegen verpflichtet ein unerlaubter Eid, d. h. wo zwar der Akt des Schwörens unerlaubt, der Gegenstand des Eides aber sittlich gut ist.

So sind sündhaft und ungültig die Eide der Freimaurer und ähnlicher geheimer Gesellschaften, selbst der Eid, die Geheimnisse des Bundes zu bewahren; da der Zweck dieser Gesellschaften der Umsturz der kirchlichen und staatlichen Ordnung ist, so sind auch diese Eide auf denselben Zweck gerichtet und darum ungültig. — Die sogenannten Droheide sind erlaubt und gültig, wenn sie sich auf eine rechtmäßig zu verhängende Strafe beziehen; unerlaubt, wenn sie aus Leidenschaft hervorgehen, auch ungültig und nicht verpflichtend, wenn sie sich auf etwas sittlich Schlechtes oder Gleichgültiges beziehen. Deswegen wird auch bei Droheiden nur selten die Verpflichtung eintreten, sie zu erfüllen, entweder weil der Gegenstand von Anfang an sündhaft war oder der Schuldige sich gebessert hat, oder die Verhältnisse überhaupt geändert sind. Auch wenn eine Verpflichtung vorhanden wäre, ist die einzelne Züchtigung keine materia gravis. Oft besteht auch nicht einmal die Absicht sich zu verpflichten.

b) Ungültig ist der Eid auf etwas Indifferentes, wenn der Gegenstand nicht wenigstens durch den Zweck sittlich gut wird, z. B. der Schwur, einen Ort, eine Gesellschaft nicht mehr zu besuchen, der Eid, nicht mehr Karten zu spielen.

c) Ungültig ist der Eid, der direkt gegen ein höheres

Gut (bonum melius) abgelegt wird, z. B. der Eid, niemals in ein Kloster einzutreten, gewisse religiöse Übungen nicht zu befolgen; denn es kann die Rücksicht auf Gott niemals ein Grund sein, der uns vom höheren Gute abhält. Dagegen ist ein Eid gültig, welcher nur indirekt ein bonum melius hindert, z. B. ein eidliches Eheverlöbnis.

Wenn in einigen religiösen Instituten von den Alumnen der Eid gefordert wird, ohne päpstliche Dispens nicht in einen Orden einzutreten, so ist schon durch die Beziehung auf die päpstliche Dispens angedeutet, daß dieser Eid sich nicht gegen das bonum melius als solches richtet, sondern nur insofern es für das Gemeinwohl der Kirche besser erscheint, daß der Betreffende in anderen Lebensstellungen ihr diene.

d) Ungültig ist der Eid, der gegen irgendein Gesetz geht, sei es das natürliche, positiv-göttliche, kirchliche oder bürgerliche, selbst wenn das Gesetz nicht unter einer Sünde, sondern nur unter einer Strafe verpflichtet; denn ein solcher Eid geht wenigstens gegen das Gemeinwohl, welches Zweck jedes Gesetzes ist.

e) Ein Eid auf etwas Unerlaubtes oder Indifferentes wird auch nicht gültig, wenn die Sache im Verlaufe der Zeit sittlich erlaubt oder gut wird; reg. 18. iur. in 6°: Non firmatur tractu temporis, quod ab initio non subsistit.

Z. B. wer eidlich Sponsalien geschlossen hat, nachdem er schon einer anderen Person die Ehe versprochen, ist durch den Eid auch nicht gebunden, wenn die erste Braut gestorben ist; denn der Eid war auf einen unerlaubten Gegenstand abgelegt, also ungültig.

360 Diese Grundsätze finden ihre praktische Anwendung in der Frage nach der Erlaubtheit und Verbindlichkeit des sogenannten Eides der Treue und des Verfassungseides. Der Eid der Treue kann erlaubterweise geleistet werden und hat seine verpflichtende Kraft unter drei Bedingungen, daß die Formel nichts Unrechtes enthalte, daß der Eid keinem Rechte Eintrag tue, und daß endlich die Staatsgewalt eine legitime sei. Ein solcher Eid der Treue ist nach der jetzt vielfach bestehenden Gewohnheit auch dem Kleriker erlaubt, wenn er ein öffentliches Amt übernimmt, und wird nach den Vereinbarungen mit dem Apostolischen Stuhle auch von den Bischöfen dem Staatsoberhaupte geleistet. Einer unrechtmäßigen Obrigkeit, die sich aber dauernd im Besitze der Gewalt behauptet, kann der Eid der Treue geleistet werden, wenn dieser Eid nicht ausdrücklich eine Anerkennung der illegitimen Obrigkeit enthält oder nach den Orts- und Zeitumständen dafür gehalten wird. Man kann in diesem Eide versprechen, daß man sich von jeder Verschwörung, jedem Komplott, jeder Empörung gegen die bestehende Regierung fernhalten, Unterwerfung und Gehorsam gegen die Verfassung bezeigen werde in allem, was nicht gegen die Gesetze Gottes oder der Kirche geht.

Was den Verfassungseid angeht, so übt der Hl. Stuhl folgende Praxis: wenn die Gesetze eines Staates zum Teil gut, zum Teil schlecht sind, so erklärt der Hl. Stuhl einen unbeschränkten Eid, alle Gesetze unverbrüchlich zu wahren, für unerlaubt und gestattet den Eid nur mit der Klausel: „Salvis legibus divinis et ecclesiasticis" oder „salva catholica religione". Wenn die Gesetze Anordnungen zu enthalten scheinen, welche den göttlichen oder kirchlichen Gesetzen entgegenstehen, so erwirkt der Apostolische Stuhl von der betreffenden Regierung eine authentische Erklärung über den richtigen Sinn, in welchem sie den Eid fordert, und erlaubt dann denselben. Wenn die Eidesformel selbst unter den gegebenen Umständen einer günstigen Auslegung nicht fähig ist, so ist der Eid auch mit einer beschränkenden Klausel, selbst wenn diese von der betreffenden Regierung anerkannt ist, unerlaubt. Diese Bestimmungen gelten zunächst da, wo ein Streit zwischen Staat und Kirche besteht und Gesetze gegeben werden, die göttliches oder kirchliches Recht verletzen. Wenn aber die Gesetze nicht mehr beobachtet werden, sondern im Gesetzkodex gleichsam begraben liegen, auch wenn sie von der weltlichen Autorität nicht ausdrücklich aufgehoben sind, so ist es nicht notwendig, die Klausel ausdrücklich beizufügen, weil jeder Vernünftige, der den Eid abnimmt, ihn so nehmen und verstehen muß, daß er sich nur auf die wirklich gültigen Gesetze bezieht. Ebenso, wenn auch sonst der Gesetzgeber einmal erklärt hat, daß er nur in diesem beschränkten Sinne den Eid fordere, oder wenn die Katholiken ein für allemal erklärt haben, daß sie nur so den Eid leisten, und die Regierung das angenommen hat, brauchen die einzelnen die beschränkende Formel nicht beizufügen (Lehmkuhl I. 421). Selbstverständlich hat auch ein wirklich geleisteter Eid auf Gesetze, welche den Rechten Gottes oder der Kirche präjudizieren, keine verpflichtende Kraft.

Ähnliches gilt vom Fahneneid. Der Fahneneid hat gewiß seine verpflichtende Kraft; aber er hindert nicht, sich dem Militärdienst zu entziehen, wenn dem Soldaten etwas befohlen würde, was so wahrscheinlich ungerecht ist, daß er den Gehorsam verweigern dürfte, oder wenn er beim Militär derartigen Gefahren für sein Seelenheil ausgesetzt wäre, daß eher der Militärdienst aufzugeben, als die nächste Gelegenheit fortzusetzen wäre. Ebenso wenn jemand zum Militärdienst gezwungen wurde, so ist zu beachten, ob der Zwang gerecht ist oder ob der ungerechte Zwang den Eid hinfällig macht oder eine wichtige Ursache, sei es zur Restriktion, sei es zur Fiktion, bei der Eidesleistung bietet (Lehmkuhl ibid.). In der Praxis des Beichtstuhles wird man oft schon der schweren Strafen wegen, und weil man kaum Gehorsam finden wird, beim Deserteur die Pflicht, zur Fahne zurückzukehren, nicht urgieren dürfen.

3. Umfang der eidlichen Verpflichtung: 1) Die eidliche 361
Verpflichtung ist eine persönliche, und darum ist durch den Eid als solchen nur der Schwörende, nicht aber dessen Nachfolger usw. gebunden, wenn auch für solche Personen eine Pflicht der Gerechtigkeit, des Gehorsams bestehen kann.

2) Der Eid folgt der Natur des Aktes, auf den er geht. Reg. Iur. 42. in 6°: Accessorium naturam sequi congruit principalis. Dies gilt für die Interpretation:

a) inbezug auf den Sinn der Worte; wie die Worte in der außereidlichen Rede zu erklären sind, so auch, wenn ein Eid hinzukommt; darum ist der Eid, wie der Vertrag und das Versprechen, stets strikte zu interpretieren;

b) inbezug auf Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Aktes. Was unerlaubt ist, kann der Eid nicht erlaubt machen, und ebenso kann der Eid nicht zu Unmöglichem verpflichten;

c) inbezug auf alle jene Bedingungen und Beschränkungen, die im Vertrage nach dem Rechte oder einer angenommenen Gewohnheit stillschweigend eingeschlossen sind.

Es gilt aber nicht inbezug auf die Verpflichtung, Gültigkeit oder Ungültigkeit des Aktes; denn wie wir oben gesehen haben, kann das Versprechen selbst ungültig sein, während der hinzugekommene Eid verpflichtend ist.

Darum verpflichtet der Eid auf die Statuten einer Kommunität nur a) zu den bereits erlassenen, nicht zu den zu erlassenden; b) unter schwerer oder läßlicher Sünde oder nur zur Strafe oder nur als Rat, wie auch das Statut selbst; c) nicht zu den Statuten, die wegen Unmöglichkeit oder einer gegenteiligen Gewohnheit keine Geltung mehr haben; d) nicht zu den Statuten, welche der größere Teil der Kommunität nicht beobachtet.

3) Jeder Versprechungseid schließt, auch wenn er absolut abgelegt wurde, eine Reihe von Bedingungen in sich, von welchen seine Gültigkeit abhängt: a) si potuero; denn niemand ist zu Unmöglichem verpflichtet; b) si licite potuero; denn der Eid kann nicht ein Band der Ungerechtigkeit sein. Dadurch ist auch die Benachteiligung eines Dritten ausgeschlossen; ein Eid, welcher die Rechte eines Dritten beeinträchtigt, verpflichtet nicht; c) salvo iure superioris, nisi praelatus habens potestatem aliter disposuerit; die erste Klausel bezieht sich auf die Gewalt, welche der Obere über den Untergebenen und dessen Handlungen hat, die andere auf die Dispensationsgewalt des Oberen; d) nisi alter remiserit; es ist zwar zur Gültigkeit des Versprechungseides keine ausdrückliche Annahme seitens des Dritten notwendig, aber doch, daß dieser nicht widerspricht oder die Erfüllung nicht erläßt; e) si res non fuerint notabiliter mutatae; wenn der Stand der Dinge nicht bedeutend geändert ist; f) dummodo alter stet contractui; wenn der andere seiner Verpflichtung nachkommt.

4. Aufhören der eidlichen Verpflichtung. Die Verpflichtung 362
des Eides hört auf:

1) aus inneren Gründen, so oft eine der bei jedem Eide eingeschlossenen Bedingungen nicht erfüllt ist, also vor allem, wenn eine wesentliche Änderung des Gegenstandes eintritt, wenn der Gegenstand physisch oder moralisch unmöglich, schädlich oder unnütz wird oder die zum eidlichen Versprechen bewegende Ursache gänzlich aufhört, z. B. wenn man eidlich dem Paulus als einem Armen ein reiches Almosen versprochen hat und dieser nun reich wird. Darum verpflichtet der Eid auch nicht bei jeder bedeutenden Veränderung, welche entweder, wenn vorhanden, von Anfang an das Eintreten der Verpflichtung gehindert, oder bei deren Kenntnis man sich nicht verpflichtet hätte;

2) aus äußeren Gründen: a) durch Ungültigkeitserklärung (Irritation) von seiten dessen, der Obergewalt (potestas dominativa oder quasi dominativa) über die Person des Schwörenden oder über den Gegenstand des Eides hat. Wer Gelübde irritieren kann, kann auch Eide irritieren (s. die Lehre vom Gelübde);

b) durch Erlaß (Kondonation) von seiten desjenigen, zu dessen Gunsten der Eid geleistet wurde, und zwar sowohl beim eigentlichen als beim uneigentlichen Versprechungseid.

Z. B. der Eid, einem bestimmten Armen ein Almosen zu geben, Wucherzinsen zu zahlen, kann durch den betreffenden Armen, Wucherer erlassen werden. Anders, wenn man allgemein geschworen hätte, Almosen zu geben, aber dann die Summe einem bestimmten Armen geben will. In diesem Falle kann der Arme wohl für seine Person verzichten, nicht aber die Gott gegenüber übernommene Verpflichtung aufheben. Gegenseitig beschworene Ehegelöbnisse können gegenseitig erlassen werden. Wenn aber zwei gegenseitig beschworen haben, etwas Gutes zu tun oder Böses zu unterlassen, nicht um des gegenseitigen Vorteils willen, sondern mit Rücksicht auf Gott oder auf die sittliche Ordnung, so können sie sich den Eid nicht erlassen, z. B. in ein Kloster einzutreten, keine Wucherzinsen zu nehmen. Doch können solche Eide bedingt sein, daß der eine in ein Kloster eintreten will, wenn auch der andere eintritt, und dann können zwar beide sich den Eid nicht erlassen; aber keiner braucht mit der Ausführung zu beginnen. Bei einem negativen Versprechen aber, z. B. sich gegenseitig nicht zu betrügen, tritt die Verpflichtung sofort ein, und wenn der eine Teil den anderen betrügt, so ist dieser von der eidlichen Verpflichtung frei, wenn auch die Verpflichtung der Gerechtigkeit noch fortdauert. Der Erlaß des Eides kann auch strafweise durch die kirchliche oder weltliche Obrigkeit erzwungen werden, wenn der Eid ungerechterweise erpreßt war;

c) durch Dispens. Sie kann nur bei den Eiden, welche Gott oder wegen der sittlichen Güte des Werkes nach Art eines Gelübdes gemacht werden, eintreten, und zwar nur aus gerechter Ursache; denn die Dispens berührt hier göttliches Recht, und ohne gerechte Ursache kann in diesem der Mensch nicht gültig dispensieren.

Suarez mit dem hl. Thomas (2. 2. q. 89. a. 9 et ad 1) ist der Ansicht, daß nicht eine eigentliche Dispens stattfinde, da das natürliche und göttliche Gesetz eine solche nicht zulasse, sondern sie geschehe „per subtractionem materiae", die Dispens bewirke, daß dasjenige, was unter den Eid fiel, nicht mehr darunter falle. Darum hat die Dispens vor allem da einzutreten, wo es zweifelhaft ist, ob der Gegenstand erlaubt oder nützlich ist. Die ordentliche Gewalt, in Eiden zu dispensieren, hat derjenige, welcher auch die ordentliche Gewalt hat, in Gelübden zu dispensieren; Ähnliches gilt probabilius auch von dem, welcher die allgemein delegierte Gewalt hat, in Gelübden zu dispensieren. Daß in den Vollmachten öfters die Gewalt, von Eiden zu dispensieren, neben der Vollmacht für die Gelübde eigens erwähnt wird, beweist nicht, daß eine besondere Vollmacht notwendig ist, es könnte auch der größeren Klarheit wegen geschehen;

d) durch Eideslösung (Relaxation). Allgemein genommen schließt die Eideslösung auch die Dispens in sich; im Gegensatz zur Dispens geschieht die Eideslösung durch den zuständigen kirchlichen Oberen wegen solcher Gründe, die auf seiten des Eidnehmenden vorhanden sind; ferner erstreckt sich die Eideslösung auch auf Eide, welche auf ein Versprechen abgelegt worden sind. Eine Lösung des Versprechungseides kann gegen den Willen des Promissars immer bloß da vorgenommen werden, wo ein hinreichender Grund zu einer gerechten Strafe oder gerechten Belastung vorhanden ist; und zwar entweder direkt, insofern der Obere unmittelbar und in eigener Person dem Schuldner das Recht des Gläubigers schenkt, oder indirekt, indem er dem Schuldner verbietet, das Versprochene zu leisten. Dies kann eintreten:

α) wo das Gemeinwohl dies fordert (ratione boni communis), da dies dem Privatwohl immer vorgeht;

β) wo der Schwörende in seinem Rechte schwer geschädigt wurde (ratione gravis iniuriae), sei es, daß die ganze Forderung ungerecht war, z. B. wenn der Eid mit Gewalt und Furcht erpreßt oder der Schwörende doch sonst irgendwie bei dem Vertrage in seinem Rechte schwer geschädigt wurde. Dies gilt selbst, wenn ein Dritter ohne Wissen des Promissars das Unrecht geübt hat, oder wenn zwar die Forderung als solche gerecht ist, der Eid aber ungerechterweise erpreßt wurde;

γ) zur Strafe eines Verbrechens (ratione criminis).

So könnte z. B. zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Disziplin der einem Exkommunizierten geleistete Eid gelöst werden. Hierher gehört die früher übliche Entbindung der Vasallen oder Untertanen von dem ihrem Lehnsherrn oder Könige geleisteten Eide. Die Autoren fassen sie als eine Entziehung der königlichen Würde, obwohl die Lösung des Eides auch ohne Entziehung der Würde stattfinden könnte. Die Berechtigung der Päpste zu einer solchen Lösung, allgemein gesprochen, ergibt sich aus den damaligen Zeitverhältnissen, wo dem Papste allgemein das Recht zuerkannt wurde, über die Verletzung der Rechte nicht nur der Kirche, sondern auch des Volkes zu richten, deren Wahrung der Fürst bei seiner Krönung eidlich versprochen hatte. Es war dies nicht eine willkürliche Lösung des Eides, sondern die Erklärung, daß die Untertanen durch den Eid der Treue nicht mehr gebunden seien, weil der König die Bedingungen seiner Herrschaft verletze (s. o. § 8. S. 49).

Zur Lösung des Eides ist aber Gewalt über den Schwörenden und den Gegenstand oder wenigstens über die Person des Eidnehmenden nötig.

Die Gewalt zur Eideslösung haben der Papst und die Bischöfe. Die delegierte Gewalt, einfache oder beschworene Gelübde zu lösen, reicht hier nicht aus, wie bei der Dispens, da diese Eide nicht nach Art eines Gelübdes, sondern zur Bekräftigung eines Versprechens oder eines Vertrages abgelegt werden. Dagegen reicht die Vollmacht aus, Eide zu lösen „sine praeiudicio tertii"; denn diese Lösung geschieht nicht in praeiudicium tertii, mit Rechtsbenachteiligung eines Dritten, da dieser gar kein Recht erworben oder es wieder verloren hat. Der weltlichen Obrigkeit steht eine Lösung des Eides nach Art einer Dispens als Lösung des geistlichen Bandes nicht zu, wohl aber in Form einer Kondonation von seiten des Promissars in ihrer Machtsphäre und ihren eigenen Untergebenen gegenüber.

Aus der ganzen Darstellung ergibt sich, wie unberechtigt die gegen die Kirche erhobenen Anklagen sind, weil sie Eide löse und in Eiden dispensiere. Der Eid als eine heilige Sache steht unter der Verwaltung der Kirche, und wenn sie auch keine unumschränkte Gewalt über das Band des Eides hat, weil es sich hier um göttliches Recht handelt, so steht ihr doch das Urteil zu, ob im gegebenen Falle das göttliche Recht die Erfüllung des Eides fordere oder einen Erlaß oder eine Änderung gestatte. Da die Kirche ferner zu jeder Dispens oder Lösung des Eides eine wichtige Ursache fordert, so tut sie damit eigentlich nichts anderes, als was der Mensch in vielen Fällen selber tun dürfte, wenn er in seinem Urteile zuverlässig wäre. Sie erklärt durch einen Akt ihrer Jurisdiktion, dieser Eid verpflichte nicht, entweder weil der Gegenstand von Anfang an einer Verpflichtung nicht fähig war, oder weil wenigstens eine Verpflichtung nicht hätte übernommen oder auferlegt werden sollen, oder weil die Sache wesentlich geändert ist, oder weil die Erfüllung des Eides dem Gemeinwohl schädlich ist, und suppliert in zweifelhaften Fällen kraft ihrer Jurisdiktion

den etwaigen Mangel einer hinreichenden Ursache. Dadurch aber wird die dem Eide gebührende Ehrfurcht und die Ehre Gottes ebenso gewahrt, wie in den übrigen Fällen durch die Sorge für die Erfüllung des Eides. Auch der Einwand, daß diesem Rechte der Kirche gegenüber jeder Versprechungseid illusorisch werde, richtet sich dadurch, daß kein kirchlicher Oberer, auch nicht der Papst, ein eidliches Versprechen zugunsten eines Dritten lösen kann, wenn nicht der Gegenstand des Eides selbst oder ein Unrecht auf seiten des Promissars oder das öffentliche Wohl einen hinreichenden Grund bieten. Die Verzichtleistung auf das kirchliche Richteramt überläßt es der subjektiven Willkür des einzelnen, ob er sich der Verpflichtung entziehen will oder nicht.

§ 60. Die Beschwörung.

363 1. Adjuration kann bezeichnen die Handlung dessen, der einen anderen zum Schwören auffordert und ihm den Eid abnimmt (Matth. 26. 63; Num. 5. 19; 1. Esdr. 10. 5). Adjuration, Beschwörung im gewöhnlichen Sinne, ist die Berufung auf Gott oder die Heiligen, um durch die Ehrfurcht und Liebe gegen Gott und die Heiligen einen anderen zu einer Handlung zu veranlassen (S. Th. 2. 2. q. 90. a. 1). Wie beim Eide die Anrufung Gottes der Aussage oder Zusage Bekräftigung verleiht, so bei der Adjuration der Forderung oder Bitte.

364 Man unterscheidet: 1) adiuratio solemnis oder privata, je nachdem sie von den Dienern der Kirche nach den von ihr vorgeschriebenen feierlichen Zeremonien geschieht oder nicht mit Feierlichkeit umkleidet ist und von allen geschehen kann; 2) deprecativa oder imperativa, je nachdem sie bittweise oder befehlend geschieht. Die befehlsweise Beschwörung gegen den bösen Feind heißt Exorzismus.

2. Zur Erlaubtheit der Adjuration fordern die Autoren die gleichen Bedingungen wie beim Eide. Sie muß geschehen 1) in veritate, das heißt a) beim wahren Gott; ein Fehler in dieser Hinsicht wäre schwere Sünde; b) non ficte, d. i. der Schwörende muß wirklich das zu erreichen beabsichtigen, was er erbittet, und die Ursache, wegen deren er bittet, muß wahr sein; ein Fehler wäre hier im allgemeinen bloß läßliche Sünde, z. B. wenn jemand sich als Bettler stellt und beschwörend um ein Almosen bittet;

2) in iudicio, d. i. a) nicht leichtfertig und unbedacht, nicht bei jeder Gelegenheit, ohne Notwendigkeit und ohne Nutzen; ein Fehler wäre läßliche Sünde; b) mit Berücksichtigung des Verhältnisses, in welchem der Beschwörende zum Beschworenen steht, sei es ein Verhältnis der Freundschaft, der Über- oder Unterordnung. Hier kann schwer oder

läßlich gesündigt werden, je nach der Irreverenz, z. B. wenn man einen Nichtuntergebenen oder einen Vorgesetzten befehlsweise beschwören wollte, oder nach der Superstition, die dabei begangen würde. Insbesondere wäre es an sich schwere Sünde der Superstition: a) wenn man den Teufel bittweise beschwören, b) befehlsweise einen Dienst von ihm verlangen, oder c) wenn man unvernünftige Kreaturen beschwören wollte und von ihnen Gehorsam verlangte;

3) in iustitia, d. i. zu einer Handlung oder Unterlassung, die in sich gut ist oder in guter Weise geschehen kann. Ein Fehler ist, im allgemeinen gesprochen, eine Todsünde, weil man den Namen Gottes anwendet, als ob er einer ungerechten Handlung Gunst oder Autorität verleihe. Doch kann hier, wenn auch nicht gerade die Geringfügigkeit des Gegenstandes, so doch der Mangel an Überlegung eine läßliche Sünde begründen.

3. Vor allem ist es 1) Gott, welcher beschworen werden kann, 365
aber selbstverständlich nicht befehls-, sondern bittweise.

So lesen wir in der Hl. Schrift, daß die Gerechten Gott zu bitten pflegten: Propter nomen tuum, propter David etc., propter misericordiam tuam. Ps. 24. 11; Ps. 6. 5; Ps. 131. 10. Die Gebete der Kirche schließen mit der Adjuration: Per Dominum nostrum Iesum Christum; wir beten in den Litaneien: Per incarnationem tuam, per passionem et crucem tuam. Wir beschwören Gott bei den Verdiensten und der Fürbitte der allerseligsten Jungfrau und der Heiligen. Wir stellen hier Gott seine eigenen Attribute, die Verdienste Jesu Christi und seiner Heiligen vor, um dadurch unserem Gebete größere Kraft zu verleihen und Erhörung zu sichern.

2) Ebenso können wir bittweise die allerseligste Jungfrau, die Engel, die Heiligen beschwören, daß sie uns um Gottes und Jesu Christi oder auch um anderer Heiligen willen beistehen.

3) Die Menschen hienieden können wir beschwören und zwar a) bittweise, wie wenn der Untergebene den Oberen, der Freund den Freund, der Arme den Reichen beschwört, aus Verehrung gegen Gott, die allerseligste Jungfrau, die Heiligen ihm eine Bitte zu gewähren; hier findet sich nach Suarez der volle Begriff der Adjuration; es ist diese Beschwörung vernunftgemäß; denn gerade die Erinnerung an Gott, die Ehre Gottes ist sehr wirksames Motiv, um von anderen etwas sittlich Erlaubtes zu erlangen; b) befehls- oder zwangsweise; hier aber ist zur Erlaubtheit notwendig, daß der Beschwörende irgendwelche Autorität über den Beschworenen habe; denn sonst würde er sich eine Jurisdiktion und Gewalt anmaßen, die er nicht hat.

Die bittweise Beschwörung kann für den, welcher beschworen wird, keine Verpflichtung herbeiführen; die befehlsweise Beschwörung führt natürlich die Verpflichtung des Befehls herbei, fügt dem aber noch ein Motiv der Gottesverehrung bei.

4) Auch die Dämonen können beschworen werden, wenn dies nur in der rechten Weise geschieht. Beweis hierfür ist die Hl. Schrift (Marc. 16. 17; Luc. 10. 17—19) und die Praxis der Kirche, welche schon die ältesten Väter bezeugen, und die in dem Ordo der Exorzisten ihren Ausdruck findet. Zu ihrer Erlaubtheit aber ist notwendig,

a) daß der Zweck der Beschwörung sei, den Satan zu vertreiben, nicht aber etwas von ihm zu erlangen; sonst wäre die Sünde der Superstition gegeben; ohnehin tut der Teufel alles nur, um den Menschen zu schaden. Darum ist es auch verboten, ihm neugierige Fragen vorzulegen, und es wäre eine schwere Sünde, sich mit dem Satan bei der Beschwörung in ein langes Gespräch einzulassen; dagegen ist es probabilius nur läßliche Sünde, ihm nur die eine oder andere neugierige Frage vorzulegen (Rit. Rom. t. X. c. 1, n. 14. 15);

b) die Beschwörung kann nur bei Gott selbst oder bei Christus geschehen, weil nur diese Gewalt über den Satan haben;

c) die Beschwörung darf nicht bittweise, sondern muß befehlsweise geschehen; denn den Satan bitten, hieße in freien Verkehr mit ihm treten; ohnehin tut der Teufel nichts freiwillig um Gottes willen;

d) die Beschwörung, wenigstens wenn sie feierlich ist, muß von den von der Kirche dazu bestimmten Dienern geschehen.

Die Kirche wendet den feierlichen Exorzismus an:

a) bei unvernünftigen Kreaturen, wie Salz, Wasser, insofern der Teufel befehlsweise gezwungen wird, den Besitz jener Kreaturen aufzugeben, damit ihr Gebrauch für den Menschen unschädlich sei;

b) am Täufling, um den Teufel auszutreiben, dessen Macht alle bei der Geburt unterworfen sind, und um seine Kräfte zu brechen, damit er den Empfang und die Wirkung der Taufe nicht hindere;

c) an den Besessenen, um den Teufel aus den besessenen Leibern auszutreiben. Nach der gegenwärtigen Disziplin der Kirche bedarf es zur Vornahme dieses Exorzismus ausdrücklicher Erlaubnis des Diözesanbischofs (S. Congr. Episc. 22. Febr. 1635; S. Offic. 5. Iuli 1710). An vielen Orten ist die Suspension verhängt über einen Kleriker, der es ohne Erlaubnis des Bischofs wagt, den Exorzismus feierlich und öffentlich vorzunehmen. Die öffentliche Ausübung des Exorzismus ohne Erlaubnis wäre schwere Sünde. Das gleiche gilt aber nicht vom privaten Exorzismus, auch wenn er vom Diener der Kirche und mit den Gebeten der Kirche nach der Form des römischen Rituale angewendet wird (Lehm-

kuhl I. 427). Im allgemeinen ist hier große Diskretion notwendig, damit Kirche und Religion nicht dem Gespötte oder der Verachtung preisgegeben werden. Da auch mit vielen Krankheiten, Hysterie, Epilepsie, Wahnsinn, dem großen Veitstanz, ebenso mit dem Hypnotismus oft ganz außerordentliche Zustände verbunden sind, so muß man sich im allgemeinen ablehnend verhalten und nicht leicht auf Besessenheit erkennen. Das Rituale gibt als Kennzeichen der Besessenheit an: Signa autem obsidentis daemonis sunt: Ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere, vires supra aetatis seu conditionis naturam ostendere, et id genus alia, quae cum plurima occurrunt, maiora sunt indicia (Rit. Rom. tit. X. c. 1. n. 3). Es ist die allgemeine Lehre, daß der Exorzismus immer ex opere operato seine Wirkung habe, wenn nicht seine vollkommene durch Austreibung des Teufels, so doch eine unvollkommene durch Schwächung der Kräfte des Teufels (Suarez c. 1. u. c. 2). Es kann aber die Wirkung gehindert werden durch Schuld des Besessenen, aber auch nach dem Plane der göttlichen Vorsehung, weil es zum größeren Nutzen für die Seele oder zum Beispiel für andere oder auch zum größeren Nutzen der Kirche gereicht. — Über das Verhalten der Exorzisten siehe S. Alf. de adiur.

Eine private Beschwörung des Teufels zur Zurückweisung von Versuchungen und Quälereien kann von allen in befehlender Weise geübt werden, indem man Weihwasser und die übrigen Sakramentalien, das Kreuzzeichen und Gebet anwendet und die Namen Jesu und Mariä anruft, und wenn man hier auch nicht mit voller Sicherheit annehmen kann, daß der Satan weichen und von der Versuchung ablassen werde, so kann man es doch mit Wahrscheinlichkeit hoffen (S. Alf., Prax. conf. n. 112, 113, der den vom Teufel Geplagten folgende Formel empfiehlt: Spiritus nequam, in nomine Iesu praecipio tibi, ut a me discedas et ne amplius me vexes. Dem Beichtvater rät er an, folgende Formel über die vom bösen Feinde Angefochtenen zu sprechen: Ego ut Dei minister praecipio vobis, spiritus immundi, ut recedatis ab hac creatura Dei).

5) Die unvernünftigen Kreaturen können bloß indirekt beschworen werden, indem man entweder Gott beschwört, daß sie uns zum Heile gereichen, oder die Dämonen, daß sie uns durch dieselben nicht schaden.

§ 61. Das Gelübde.

1. Das Gelübde wird nach dem hl. Thomas (2. 2. q. 88. a. 1. 366
a. 2) definiert: Promissio deliberata Deo facta de bono meliori. Es ist also

1) eine promissio, ein Versprechen, d. i. der feste Wille, sich zu binden, und unterscheidet sich so vom einfachen Vorsatz, etwas zu tun oder zu unterlassen, der an sich noch nicht im Gewissen verpflichtet.

Auch der Vorsatz, etwas zu versprechen, reicht zum Gelübde noch nicht hin; denn auch aus einem solchen Vorsatz entsteht noch keine Verpflichtung. Das Wesentliche am Gelübde aber ist die im Gewissen übernommene Verpflichtung. Darüber sind oft die Unwissenden im Beichtstuhl zu unterrichten, welche glauben, daß schon der einfache Vorsatz verpflichte. Freilich kann es per accidens eine Sünde sein, einen guten Vorsatz nicht zu halten, wenn nämlich Leichtsinn, Trägheit, Sinnlichkeit die Ursache der Unterlassung waren. Allein hier liegt die Sünde in der Ursache, nicht in der Unterlassung selbst.

2) Das Versprechen muß Gott gemacht sein. Das Gelübde als ein Akt der Latrie kann bloß Gott gemacht werden; darum ist ein einem bloßen Menschen gemachtes Versprechen kein Gelübde. Auch hierüber befinden sich die Unwissenden, besonders die Kinder, oft im Irrtum. Dagegen kann das Gelübde auch zu Ehren der allerseligsten Jungfrau und der Heiligen gemacht werden, insofern man Gott verspricht, zu Ehren Mariens oder der Heiligen eine Handlung zu setzen.

Man könnte auch der allerseligsten Jungfrau und den Heiligen ein Versprechen machen, insofern man bei ihrer Person stehen bleibt, und ein solches Versprechen würde eine Verpflichtung der Hyperdulie oder Dulie herbeiführen, wäre aber kein eigentliches Gelübde. Doch gilt betreffs der Dispens und Irritation dieser uneigentlichen Gelübde das nämliche wie bei den eigentlichen Gelübden.

3) Die übrigen Bestimmungen der Definition, daß das Versprechen überlegt sei und sich nur auf ein sittliches Gut beziehen könne, ergeben sich von selbst aus den beiden ersten, daß das Gelübde ein Gott gemachtes Versprechen sein müsse, und sind darum nur zur näheren Erklärung beigefügt. Das Gelübde gilt als ein Partikulargesetz, das der Gelobende sich selbst auferlegt, und wird darum in den meisten Fragen nach der Lehre vom Gesetze behandelt.

Nach dem hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 88. a. 6) liegt die sittliche Bedeutung des Gelübdes einmal darin, daß das Werk dadurch zu einem Akte der Gottesverehrung erhoben wird, also eine doppelte sittliche Güte besitzt. Ferner unterwirft sich der Mensch kraft des Gelübdes nicht bloß inbezug auf die Handlung selbst, sondern auch inbezug auf die Möglichkeit zu handeln; es liegt also darin das Opfer der eigenen Freiheit. Endlich empfängt der gute Vorsatz selbst eine größere Festigkeit und Unwandelbarkeit.

367 2. Einteilung. Man unterscheidet:

1) Personal-, Real-, gemischtes Gelübde (personale, reale, mixtum), je nachdem eine Handlung oder Unterlassung, wie beten, nicht

Karten spielen, oder eine Sache, z. B. ein Almosen, oder beides zugleich gelobt wird, z. B. persönlich einen Armen speisen und bei der Tafel bedienen;

2) absolutes und bedingtes Gelübde (absolutum und conditionatum), je nachdem es einfach oder mit Hinzufügung einer Bedingung gemacht wird, so daß das Gelübde erst nach Erfüllung der Bedingung verpflichtet, z. B. ich gelobe eine Wallfahrt, wenn ich gesund werde. Es kann aber ein scheinbar bedingt abgelegtes Gelübde auch nur eine Zeitbestimmung enthalten, z. B. wenn meine Eltern gestorben sind, gehe ich in ein Kloster. Die bedingten Gelübde heißen Strafgelübde (v. poenalia), wenn der Mensch sich bedingungsweise zu einer Strafe verpflichtet, z. B. ich gelobe einen Fasttag zu halten, so oft ich wieder gegen die Keuschheit sündige. Sie heißen poenalia praeservativa, wenn der Mensch dadurch nicht bloß Buße für die begangenen Sünden leisten, sondern auch für die Zukunft sich vom Sündigen abschrecken will. Es sind ferner reine Strafgelübde (mere poenalia), wenn das Gelübde nur zur Strafe, nicht aber zur Enthaltung von der Sünde verpflichten soll, und gemischte Strafgelübde (poenalia mixta), wenn das Gelübde zur Enthaltung von der Sünde und zur Strafe zugleich verpflichtet; im ersteren Falle wird durch die Sünde nur gegen die betreffende Tugend gefehlt, es entsteht aber die Pflicht, die Strafe auf sich zu nehmen; z. B. „So oft ich wieder eine Ehrabschneidung begehe, will ich für die betreffende Person ein Ave Maria beten" — mere poenale; „Ich gelobe, nicht mehr gegen die Keuschheit zu sündigen; so oft ich es doch tue, will ich einen Fasttag halten" — poenale mixtum. Hier ist die Sünde der Unkeuschheit zugleich auch eine Sünde gegen die Gottesverehrung, und es besteht außerdem die Pflicht, sich der Strafe zu unterziehen;

3) bestimmtes und unbestimmtes Gelübde (v. determinatum und disiunctivum), je nachdem man den Gegenstand genau bezeichnet, z. B. ich gelobe, ein Pfund Wachs zu opfern, oder sich zwischen mehreren Gegenständen die Wahl vorbehält, z. B. ich gelobe, entweder die hl. Messe zu hören oder den Rosenkranz zu beten;

4) ausdrückliches und stillschweigendes Gelübde (v. expressum und tacitum), je nachdem es, wie gewöhnlich, durch Wort und Schrift hinreichend ausgedrückt ist oder man etwas freiwillig tut, womit ein Gelübde verbunden ist, z. B. der Empfang der Subdiakonatsweihe, womit nach der Anordnung der Kirche das Gelübde der Keuschheit verbunden ist. Die stillschweigende Ordensprofeß (professio tacita) ist

durch Dekret Pius' IX. vom 12. Juni 1858 für eine Reihe von Orden abgeschafft;

5) privates und öffentliches Gelübde (privatum und publicum), je nachdem es jemand für sich und vor Privatpersonen oder vor einer öffentlichen Person ablegt;

6) feierliches und einfaches Gelübde, je nachdem es von der Kirche als feierlich angenommen wird oder nicht. Die Feierlichkeit des Gelübdes besteht also nicht (wie beim Eid) in einem Aufwand äußerer Zeremonien, noch in einer gewissen Weihe und Segnung der Person, sondern einfach in der Annahme der Kirche, Bonifatius VIII. c. un. de voto in 6°: „Voti solemnitas in sola constitutione ecclesiae est inventa." Gregor. XIII. „Ascendente Domino" 25. Mai. 1584. In dem feierlichen Gelübde liegt nämlich eine volle und ungeteilte Hingabe der Person an Gott. Da aber Gott unsere Gabe nicht persönlich entgegennimmt, sondern will, daß sie von seinen Stellvertretern entgegengenommen und verwaltet werde, so ist auch nur jenes Gelübde ein feierliches, welches vor der öffentlichen kirchlichen Autorität abgelegt und von der Kirche als feierlich anerkannt wird. Der hl. Thomas (Quodlibet III. n. 18; 4. dist. 38. q. 1. a. 3. q. 2. ad 1 und 2. 2. q. 154. a. 1. ad 3) vergleicht die einfachen Gelübde mit dem Eheverlöbnis, die feierlichen mit der Ehe. Als feierliche Gelübde gelten nach dem oben zitierten Dekret Bonifatius' VIII. das mit den heiligen Weihen verbundene Gelübde und die Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams in einem von der Kirche approbierten Orden. Damit aber auch im Einzelfall die Ordensgelübde feierlich seien, ist notwendig, daß sie vor den dazu berechtigten Oberen in einem mit päpstlicher Autorität errichteten, zur Abnahme feierlicher Ordensgelübde bevollmächtigten Hause abgelegt werden. Wenn also z. B. ein Frauenkloster nur mit bischöflicher Autorität errichtet worden ist, so sind die darin abgelegten Gelübde, obgleich das Haus einem eigentlichen Orden angehört, nur einfache.

Die feierlichen Gelübde haben dann in der Regel (nicht ihrer Natur nach, sondern ebenfalls nach Anordnung der Kirche) die Wirkung, daß sie die betreffende Person zu gewissen dem Gelübde widerstreitenden Akten unfähig machen, so daß der Akt, z. B. Vermögenserwerb, Ehe, nicht bloß unerlaubt, sondern auch ungültig ist, während die einfachen Gelübde den Akt nur unerlaubt machen. Doch hat die Kirche die irritierende Wirkung auch schon mit

einfachen Gelübden verbunden; so z. B. haben schon die einfachen Gelübde der Jesuiten die Wirkung eines trennenden Ehehindernisses, ebenso führen die einfachen Gelübde der coadiutores formati derselben Gesellschaft die Unfähigkeit mit sich, Eigentum zu erwerben, während sonst die einfachen Gelübde diese Wirkung nicht haben. Umgekehrt hat die Kirche an solchen Orten, wo das Vermögenserwerbsrecht der Klostergemeinschaft nicht anerkannt wird, den einzelnen Ordensgliedern, auch wenn sie feierliche Gelübde abgelegt haben, dieses Recht zuerkannt.

3. Bedingungen zur Gültigkeit des Gelübdes sind:

1) von seiten des Gelobenden: die Absicht, sich zu verpflichten, 368
die hinreichende Überlegung und der freie Wille,

2) von seiten des Gegenstandes eine entsprechende Materie.

Es ist also notwendig von seiten des Subjektes:

1) die Absicht, sich wirklich zu verpflichten; das Gelübde ist ein partikuläres Gesetz, das der Gelobende sich selbst auferlegt; ohne die Absicht zu verpflichten, besteht aber kein Gesetz. Es genügt aber a) die virtuelle Intention, z. B. wenn ein Novize früh die Intention macht, das Ordensgelübde abzulegen, und später, wo er die Worte ausspricht, zerstreut ist, und b) die eingeschlossene Intention (implicita), wie z. B. bei dem, der die heiligen Weihen empfängt und weiß, daß mit ihrem Empfang das Keuschheitsgelübde verbunden ist. Wenn jemand gar nicht weiß, was ein Gelübde ist, oder die Verpflichtung des Gelübdes absolut nicht kennt, so verpflichtet das Gelübde nicht, außer er hätte die Intention, jene Verpflichtung zu übernehmen, die andere auch übernehmen;

2) es ist erforderlich die hinreichende Überlegung und zwar jene Überlegung wenigstens, welche zu einer Todsünde erforderlich ist. Denn das Gelübde verpflichtet an sich schwer, d. i. unter einer Todsünde, erfordert darum auch volle Überlegung; ohnehin wäre sonst der Akt gar kein vollkommener actus humanus. Es ist deshalb nicht notwendig eine längere Überlegung, sondern es genügt, daß der Gelobende die Verpflichtung des Gelübdes und den Gegenstand des Gelübdes mit allen wesentlichen und bedeutenden Umständen erkennt.

Darum verpflichtet nicht ein vollständig gedankenlos ausgesprochenes oder ein in plötzlichem Drange ohne alle Überlegung gemachtes Gelübde. Wir sagten, wie beim Eide, wenigstens jene Überlegung, die zu einer Todsünde erforderlich ist, sei auch beim Gelübde notwendig; denn zur Todsünde genügt auch eine allgemeine, unbestimmte Kenntnis des Gegenstandes, während zum Gelübde eine vollkommene Kenntnis der Last gehört, die

man auf ſich nimmt. Wenn alſo die Überlegung nur zu einer läßlichen Sünde hinreichen würde, ſo tritt nicht etwa beim Gelübde auch verhältnismäßig bloß eine Verpflichtung unter läßlicher Sünde ein, ſondern gar keine Verpflichtung, weil man (Suarez, De iur. c. 7. n. 3) einen ohne genügende Überlegung geſetzten Akt immer widerrufen kann. Wie man aber aus Leichtfertigkeit auch eine Todſünde begehen kann, ſo kann auch ein leichtfertig abgelegtes Gelübde dennoch verpflichten, wenn die notwendige Überlegung da war; vgl. c. 2. tit. 34 de voto, l. 3, wo Alexander III. ein Gelübde, nach Jeruſalem zu wallfahrten, das im Knabenalter mehr aus Leichtfertigkeit als aus Überlegung abgelegt war, kommutiert.

Darum machen Irrtum und Unwiſſenheit a) das Gelübde ungültig, wenn ſie ſich auf das Weſen der Sache oder auf weſentliche Umſtände oder auf ſo bedeutende accidentelle Umſtände beziehen, daß bei ihrer Kenntnis das Gelübde nicht gemacht worden wäre; ebenſo wenn ſie den Hauptgrund des Gelübdes betreffen. Bei einem Irrtum in der Subſtanz der Sache iſt das Gelübde ungültig, ſelbſt wenn es nur begleitender Irrtum (error concomitans) iſt, ſo daß man das Gelübde doch gemacht hätte, auch wenn man den Irrtum gekannt hätte, und wenn auch der Irrtum ſelbſt verſchuldet (error crassus) iſt. Es fehlt hier an der notwendigen Kenntnis und darum auch am Willen, dieſen Gegenſtand zu geloben.

Z. B. ungültig iſt das Gelübde, einer Kirche einen beſtimmten Kelch zu ſchenken, von dem man glaubt, daß er von Silber iſt, während er von Gold iſt; ebenſo ungültig das Gelübde, in ein beſtimmtes Kloſter einzutreten, das man für ein Franziskanerkloſter hielt, während es ein Karmelitenkloſter iſt. In beiden Fällen liegt ein Irrtum in der Subſtanz vor. Ungültig iſt das Gelübde, in ein beſtimmtes Kloſter einzutreten, von dem man geglaubt hatte, daß die Ordensdiſziplin darin blühe, während dies nicht der Fall iſt — ein Irrtum in einem weſentlichen Umſtande. Ungültig iſt das Gelübde einer Wallfahrt, das jemand abgelegt hat, um ſeinem Vater die Geſundheit zu erflehen, wenn dieſer ſchon vor Ablegung des Gelübdes geſtorben oder die Nachricht von der ſchweren Erkrankung falſch war. Es iſt ein Irrtum im Hauptgrunde des Gelübdes.

b) Wenn der Irrtum ſich aber nur auf accidentelle Umſtände von geringer Bedeutung bezieht, ſo daß bei deren Kenntnis das Gelübde immer noch gemacht worden wäre, ſo iſt das Gelübde gültig, z. B. das Gelübde, eine Wallfahrt zu machen, auch wenn der Weg etwas weiter iſt, als man gedacht hat; ebenſo wenn die Umſtände rein accidentell ſind und die Sache gar nicht berühren, z. B. es gelobt jemand für den Mittwoch Faſttag und wird nun gerade für dieſen Tag zum Eſſen eingeladen; das Gelübde iſt gültig, ſelbſt wenn er es unter

dieser Voraussicht nicht gemacht hätte. Niemals aber werden ungültig das feierliche Gelübde der Keuschheit und die bei der Ordensprofeß abgelegten Gelübde wegen der Beschwerden, die man später bei ihrer Erfüllung erfährt; denn diese Beschwerden liegen in der Natur der Sache und konnten darum auch vorausgesehen werden und können mit Gottes Hilfe und unter Anwendung entsprechender Mittel auch überwunden werden.

Der hl. Alfons erklärt diese scheinbare Inkonsequenz aus der Sorge für das Gemeinwohl, das sonst durch zahllose Ärgernisse usw. geschädigt würde. Ohnehin liegt eine Art bilateralen Vertrages, eine Analogie mit der Ehe vor, deswegen muß auch eine ähnliche Verpflichtung angenommen werden. Der hl. Alfons (l. 5. n. 50) dehnt dies aus gleichem Grunde aus auf die in den religiösen Kongregationen abgelegten Gelübde und sogar auf die einfachen Gelübde der Keuschheit oder in einen Orden einzutreten, weil es sonst kaum einen Fall gäbe, wo diese ihren Bestand hätten.

3) Zur Gültigkeit des Gelübdes gehört der freie Wille; denn Gott nimmt nur eine Gabe an, die ihm freiwillig dargebracht wird; darum ist

a) gültig ein aus Leidenschaft, z. B. Zorn, Haß, Traurigkeit, gemachtes Gelübde, wenn nur die Leidenschaft den Vernunftgebrauch nicht aufhebt; c. 20. „Dudum" tit. 32. de convers. coniug. l. 3. Im Zweifel, ob die Leidenschaft den Vernunftgebrauch so beeinträchtigt habe, daß die notwendige Überlegung oder Aufmerksamkeit fehlte, ist für die Gültigkeit des Gelübdes einzustehen, wenn man nicht gewichtige Gründe für den Mangel der notwendigen Überlegung hat;

b) ein aus Furcht gemachtes Gelübde ist ungültig, wenn die Furcht schwer, ungerechterweise und gerade zu dem Zweck eingeflößt war, das Gelübde zu erzwingen (metus gravis incussus iniuste ad votum extorquendum), falls der Gelobende diese Absicht des Bedrohenden kannte. Selbst metus reverentialis ohne Androhung eines anderen Übels kann das Gelübde ungültig machen. Lessius, De Iust. et Iure l. 2. c. 40. n. 17.

Dies gilt nach dem kanonischen Rechte sicher von den feierlichen Ordensgelübden (c. 1. „Perlatum" tit. 40. l. 1); probabilius gilt es auch von den übrigen Gelübden. Kontrovertiert wird, ob diese Ungültigkeit aus dem kirchlichen oder dem natürlichen oder dem göttlichen Rechte sich herleitet. Als Grund für die Ungültigkeit kann man angeben, daß Gott selbst ein Geschenk, das ihm nicht vollkommen frei angeboten wird, nicht annimmt, und daß ein solches Gelübde eher zum Nachteil als zum Vorteil der Seele gereicht.

Gültig ist das Gelübde in den übrigen Fällen, wo die Furcht zwar schwer ist, aber nicht ungerecht, oder nicht in der Absicht eingeflößt, das Gelübde zu erzwingen (ausgenommen die Ordensprofeß, die immer ungültig ist, auch wenn die Bedrohung nicht den Zweck hatte, die Profeß zu erzwingen), oder wo es sich handelt um innere Furcht, wofern die Furcht nicht den Vernunftgebrauch aufhebt; z. B. gültig ist das Gelübde, das jemand in der Todesfurcht ablegt, die aus einer Krankheit, einem Schiffbruch, aus Drohungen der Räuber hervorgeht.

Gültig ist regelmäßig ein Gelübde, das aus geringer Furcht (metus levis) hervorgeht, da man nicht annimmt, daß diese Ursache des Gelübdes ist; doch besteht eine wahrscheinliche Meinung, daß selbst eine geringe ungerechte Furcht (metus levis), die zu dem Zwecke eingeflößt wurde, das Gelübde zu erzwingen, und wirklich Ursache des Gelübdes ist, dasselbe wenigstens für den Gewissensbereich ungültig macht. Die betreffenden Autoren behaupten dies auch für die feierliche Ordensprofeß pro foro interno.

Aus dem Gesagten und den Regeln der allgemeinen Moral entscheiden sich folgende Fragen:

1) Im Zweifel, ob man ein Gelübde gemacht habe, ist man zu nichts verpflichtet: „Lex dubia non obligat.“ Wenn der Gelobende sich aber erinnert, daß er es für eine Sünde gehalten habe, das Versprechen nicht zu erfüllen, dann ist ein wirkliches Gelübde anzunehmen, außer bei wenig Gebildeten, die, wie schon oben bemerkt, oft die Unterlassung eines Vorsatzes für eine Sünde halten. Ebenso ist für das Gelübde zu präsumieren, wenn jemand Worte gebraucht hat, die ihrer Bedeutung nach ein Gelübde enthalten, und man nur an der Intention zweifelt; denn „Nemo censetur dicere id quod non habet in mente“.

2) Wer zweifelt, ob etwas noch im Gelübde eingeschlossen sei, ist nicht gehalten, den Teil zu erfüllen, wegen dessen er zweifelt. „In obscuris minimum est sequendum“; z. B. wenn jemand zweifelt, ob er außer der Wallfahrt auch das Gelübde gemacht habe, die Sakramente zu empfangen, so braucht er nur die Wallfahrt zu machen, nicht aber die Sakramente zu empfangen.

3) Im Zweifel, ob man hinreichende Überlegung beim Geloben gehabt habe, ist man in der Regel an das Gelübde gebunden, außer der Zweifel ist ein positiver, auf gewichtige Gründe gestützter. Wenn der Zweifel an der hinreichenden Überlegung seinen Grund in mangelnder Altersreife hat, so verpflichtet ein Gelübde nicht, wenn es vor vollendetem

siebenten Lebensjahre, wohl aber, wenn es nach demselben abgelegt wurde; denn im letzteren Falle wird der hinreichende Vernunftgebrauch präsumiert, im ersteren nicht. Im Zweifel, ob ein Gelübde vor oder nach dem vollendeten siebenten Lebensjahre abgelegt wurde, wird der Vernunftgebrauch präsumiert, darum auch das Gelübde für gültig angesehen; andere sehen es für ungültig an, weil ein zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet. Unrichtig ist die Meinung, die Geschlechtsunreifen (impuberes) könnten kein gültiges Keuschheitsgelübde ablegen, weil anzunehmen sei, daß sie in den Gegenstand des Gelübdes nicht die richtige Einsicht haben. Daß die Ordensprofeß vor erlangter Geschlechtsreife ungültig ist, beruht auf besonderer kirchlicher Anordnung.

4. Gegenstand des Gelübdes. Der Gegenstand des Ge- 369
lübdes muß

1) möglich sein; denn niemand kann sich zu Unmöglichem verpflichten; ist das Versprochene nur zum Teil möglich, zum Teil unmöglich und die Sache teilbar, dann muß das Gelübde erfüllt werden, soweit dies möglich ist; außer der Gelobende hätte die beiden trennbaren Teile als ein Ganzes, das nicht geteilt werden soll, beabsichtigt und gelobt.

Z. B. wenn ein Eheteil die Keuschheit gelobt hat, so muß er das Gelübde halten insoweit, daß er die eheliche Pflicht nicht fordert. Hat man gelobt, den Armen eine große Summe zu geben, kann aber bloß eine kleinere geben, so ist man nicht zur größeren verpflichtet, muß aber die kleinere geben. So gilt auch das Gelübde, wenn die Hauptsache möglich, die Nebensache unmöglich ist, aber nicht umgekehrt; z. B. wer gelobt hat, eine Wallfahrt zu Fuß zu machen, muß, wenn er kann, sie wenigstens zu Wagen machen. Wer aber gelobt hat, nach Rom zu wallfahren, braucht, wenn er die Kosten für die Eisenbahn nicht zahlen kann, nicht zu Fuß hinzugehen. Wer aber gelobt hat, mit einem Bußkleide eine Wallfahrt nach Rom zu machen, die er nicht machen kann, braucht nicht zu Hause das Bußkleid zu tragen.

Ist das Gelübde gültig, nicht zu sündigen?

a) Ungültig ist das Gelübde, alle, auch die kleinsten Sünden zu meiden; denn ohne ein besonderes Privilegium ist dies gar nicht möglich. Der Gelobende ist in diesem Falle durch das Gelübde auch nicht verpflichtet, alle Tod- oder überlegten läßlichen Sünden zu meiden, außer er hätte gelobt, alle Sünden zu meiden, so gut er kann. In letzterem Falle wäre er verpflichtet, die Todsünden, die überlegten läßlichen Sünden zu meiden und auch einen hinreichenden Fleiß anzuwenden, um die halbüberlegten läßlichen Sünden zu meiden; es

wäre aber nicht jede halbüberlegte läßliche Sünde eine Verletzung des Gelübdes.

b) Gültig aber ist an sich das Gelübde, alle Todsünden, ebenso alle vollkommen freiwilligen läßlichen Sünden zu meiden; denn solche Sünden können mit der ordentlichen Gnadenhilfe Gottes vermieden werden. Gültig ist auch das Gelübde, die läßlichen Sünden bestimmter Art zu meiden. Doch gilt dies betreffs der beiden letzteren Gelübde bloß von Personen fortgeschrittener Tugend; bei anderen, die noch ziemlich schwach sind, wäre es de re impossibili, das Gelübde also ungültig. Selbst das Gelübde, keine Todsünde mehr zu begehen, könnte bei schwachen Personen ungültig sein, z. B. das Gelübde, nicht mehr gegen die Keuschheit zu sündigen, bei Personen, die sehr tief in das Laster verstrickt sind; da aber hier die moralische Unmöglichkeit sich nicht so leicht feststellen läßt, ist es besser, um Dispens nachzusuchen.

Das Gelübde, stets das Vollkommenere zu tun, kann nur Personen von erprobter Heiligkeit gestattet werden; ebenso das Gelübde, keine Sünde zu begehen in solchen Dingen, wo es dem Menschen sehr schwer ist, nicht zu sündigen, z. B. bei Gedanken, im Genusse von Speise und Trank, Vermeidung müßiger Reden.

370 2) Der Gegenstand muß nicht bloß gut, sondern ein bonum melius sein, d. i. besser als sein Gegenteil.

a) Er muß sittlich gut sein; denn durch eine sittlich schlechte oder indifferente Handlung kann Gott nicht geehrt werden. Ungültig ist also ein Gelübde über etwas sittlich Gleichgültiges, wenn die Handlung nicht durch den Zweck und die Umstände gut wird, z. B. das Gelübde, täglich spazieren zu gehen; ein solches Gelübde machen ist läßliche Sünde. Umsomehr ist ungültig ein Gelübde über einen schlechten Gegenstand, und wer ein solches Gelübde macht, sündigt schwer, auch wenn der Gegenstand nur läßlich sündhaft ist; denn es ist eine schwere Irreverenz, Gott durch eine Sünde ehren zu wollen. Praktisch aber kann wegen der Unwissenheit auch bloß läßliche Sünde gegeben sein.

Darum ist ein Gelübde, Bußwerke zu verrichten, nicht gültig, wenn es sich um solche Bußwerke handelt, welche Gefahr einer schweren Erkrankung bringen oder den Menschen zur Erfüllung seiner Pflichten untauglich machen. Dies gilt sogar für den Fall eines begründeten Zweifels, weil es nicht erlaubt ist, ohne wichtige Ursache sich einer solchen Gefahr auszusetzen. Darum müßte (Lehmkuhl I. 437. 7) derjenige, welcher das Privatgelübde gemacht hat, niemals Fleisch zu essen, wenn er in eine Lebensgefahr käme, zu deren Abwendung trotz seines Gelübdes Fleisch essen.

Dagegen wäre er in einer schweren Krankheit zwar nicht verpflichtet, aber berechtigt, Fleisch zu essen, wenn er durch ein Ordensgelübde die Enthaltung von Fleischspeisen gelobt hätte; denn da die Enthaltung von Fleischspeisen keine direkte und unmittelbare Lebensgefahr mit sich bringt, so kann er um des Guten willen, welches in der Aufrechterhaltung der Ordensregel liegt, die Gefahr auf sich nehmen. Praktisch kann ohnehin die Erhaltung der Kräfte auch in anderer Weise erreicht werden. Dagegen müßte der Ordensmann trotz seines Gelübdes Fleisch essen, wenn er sonst in der Gefahr wäre, Hungers zu sterben; denn nicht essen hieße hier direkt und unmittelbar den Tod herbeiführen.

Die Frage, ob ein Gelübde gültig sei, mit dem sich ein schlechter Zweck verbindet, ist in verschiedener Weise zu beantworten.

α) Ist der schlechte Zweck Hauptzweck der Handlung, so ist das Gelübde ungültig, z. B. wenn jemand bloß aus Eitelkeit Almosen geben wollte.

β) Ist der schlechte Zweck bloß sekundärer, begleitender Zweck, so ist das Gelübde gültig, z. B. es gelobt jemand einen reichen Beitrag zu einem Kirchenbau aus guter Absicht, aber auch mit dem Nebengedanken, dafür gelobt, geehrt zu werden. Nur wenn der sekundäre schlechte Zweck derart Einfluß hat, daß ohne ihn das Gelübde nicht gemacht worden wäre, so ist das Gelübde ungültig; denn hier ist der schlechte Zweck Ursache des Gelübdes, und erst durch diesen schlechten Zweck soll der gute Zweck erreicht werden; aber dann ist der schlechte Zweck nur scheinbar sekundär, in Wahrheit aber primär.

Z. B. wenn jemand Fasten gelobt, um wegen seiner Enthaltsamkeit geehrt zu werden; wenn jemand Fasten gelobt, um Geld zu sparen, Almosen, um nicht für geizig zu gelten. Gültig ist aber ein Gelübde, um zeitliche Güter von Gott zu erbitten oder ihm dafür zu danken; denn dies ist etwas sittlich Gutes. Ferner ist zu beachten, ob das schlechte Werk wirklich Zweck oder nur Bedingung ist, z. B. wenn der Diebstahl mir gelingt, wenn ich meinen Feind töte; ist das schlechte Werk nur Bedingung, so ist das Gelübde gültig.

γ) Gültig ist das Gelübde, das hervorgeht aus dem Verlangen nach etwas Gutem, auch wenn dieses mit einer schlechten Ursache verbunden ist.

Z. B. wenn ich in diesem Duell heil davonkomme, will ich dieses tun; obwohl das Duell schlecht ist, ist doch die Rettung gut, das Gelübde gültig. Wenn eine Mutter das Gelübde macht: falls das uneheliche Kind meiner Tochter bald stirbt, so will ich dies tun, so ist das Gelübde ungültig, wenn der Tod des Kindes durch das Gelübde erreicht werden soll; denn da die Schande der Familie usw. ein kleineres Übel ist als der Tod des Kindes, so wird durch diesen Wunsch die Ordnung der Liebe verletzt,

und darum ist der Zweck ein schlechter. Ist aber der Tod des Kindes bloße Bedingung, dann ist das Gelübde gültig.

371 b) Der Gegenstand des Gelübdes muß sein de bono meliori, d. i. er muß besser sein als sein Gegenteil (Lehmkuhl [I. 435] erklärt, ein höheres Gut nicht hindern). Dies höhere Gut ist aber nicht bloß absolut in sich, sondern auch relativ inbezug auf den Gelobenden zu beurteilen.

So ist z. B. an sich die Ehelosigkeit ein höheres Gut; für einen bestimmten Menschen aber kann die Ehe ein höheres Gut sein als die Ehelosigkeit, nämlich als Mittel gegen Fleischessünden, wenn der Betreffende andere bessere Mittel nicht anwenden kann oder will; 1. Cor. 7. 9: Melius est nubere, quam uri. So kann das Gelübde zu heiraten, das an sich als de re indifferenti ungültig ist, ausnahmsweise gültig sein, z. B. des Gemeinwohles wegen oder um den üblen Ruf der Braut wiederherzustellen oder wegen der eigenen Unenthaltsamkeit, wenn man andere Mittel nicht anwenden will. Das Gelübde, keine Gelübde zu machen, ist an sich ungültig; gültig kann es sein bei dem, welcher unkluge Gelübde macht. Das Gelübde, kein Gelübde zu machen ohne Zustimmung des Beichtvaters, ist gültig; wer trotzdem ohne dieselbe eins macht, sündigt; aber das Gelübde ist gültig. Ungültig wäre es, wenn im ersten Gelübde zugleich die Bestimmung enthalten war, daß alle ohne Zustimmung des Beichtvaters abgelegten Gelübde ungültig sein sollen, und diese nicht aktuell oder virtuell (indem man beim Geloben daran denkt) aufgehoben wurde.

Der Gegenstand des Gelübdes muß nicht immer ein geratener sein, gültig ist auch ein Gelübde über eine sonst schon gebotene Sache; denn etwas kraft eines Gelübdes tun ist besser, als es ohne Gelübde tun. Es entsteht aber bei einer sonst schon gebotenen Sache durch das Gelübde eine neue Verpflichtung der Gottesverehrung, so daß die Übertretung jetzt eine doppelte Sünde ist. Dies ist auch inbezug auf die Dispens von Bedeutung. Wenn z. B. die Kirche vom einfachen Gelübde der immerwährenden Keuschheit dispensiert, erklärt sie ausdrücklich, daß sich das nur auf den rechtmäßigen Gebrauch der Ehe bezieht, jede Sünde aber gegen die eheliche Keuschheit auch zugleich eine Sünde gegen das Gelübde sei. Gegenstand eines Gelübdes kann aber nichts sein, was absolut notwendig ist. So kann niemand das Gelübde machen, einmal zu sterben.

372 5. Verpflichtung des Gelübdes: 1) Die Verpflichtung des Gelübdes ist eine persönliche, es verpflichtet daher als solches nur den Gelobenden, nicht einen anderen; doch kann für diesen aus anderen Gründen eine Pflicht des Gehorsams, der Gerechtigkeit usw. bestehen, das Gelobte auszuführen. Darum sind:

a) die Gelübde der Eltern, welche ihre Söhne dadurch zum geistlichen oder Ordensstand bestimmen oder ihnen sonst irgendwelche Verpflichtung auferlegen, für diese nicht verpflichtend. Wo das kanonische Recht die Kinder zur Erfüllung solcher Gelübde verpflichtet, hat dies bloß dann Geltung, wenn der Sohn das Gelübde seines Vaters gutgeheißen und übernommen hat.

b) Die in einer Stadt oder an einem Orte bestehenden Kommunitäten sind an sich nicht verpflichtet, die durch ein Gelübde der Städte oder Orte angeordneten Festtage zu halten, weil nur die gelobenden Personen dazu verpflichtet sind (S. R. C. 18. Apr. 1643 u. 4. Apr. 1645).

c) Wenn eine Kommunität etwas gelobt hat, worin die Nachkommen nicht eingestimmt haben, so sind diese nicht gehalten kraft des Gelübdes, sondern allenfalls kraft des Vertrages, des Statuts oder einer langen Gewohnheit. So hat die Ritenkongregation immer entschieden (nach Lehmkuhl I. 441). Nach Ballerini (Gury-Ballerini I. 237. n. a) wäre aber eine Nichtbeachtung des gelobten Gegenstandes trotzdem eine Sünde gegen die Gottesverehrung, weil die gelobende Kommunität ihre Glieder durch die Tugend der Gottesverehrung verpflichten wollte.

d) Wenn der Erbe verpflichtet ist, die Realgelübde des Verstorbenen zu erfüllen (auch diejenigen, welche der Erblasser nicht erfüllen wollte), so ist er nicht durch das Gelübde, sondern durch die Gerechtigkeit dazu verpflichtet,[1] wie er ja auch andere Reallasten des Erblassers übernehmen muß; die Realgelübde sind vom Erben aber vor den anderen frommen Legaten, jedoch nach den Schulden aus Gerechtigkeit zu zahlen, ersteres, weil die Legate freie Werke, das Gelobte ein schuldiges Werk ist, letzteres, weil niemand über fremdes Gut ein Gelübde machen kann.

e) Wenn jemand wirklich die Handlung eines anderen gelobt hat, so hat das Gelübde nur insoweit Sinn und Verpflichtung, als er damit versprechen will, dem anderen nicht hindernd entgegenzutreten, sondern ihn vielmehr durch Bitten, Zureden, Befehlen (wenn man der Obere des Betreffenden ist) oder durch Beschaffung der Kosten zur Handlung zu veranlassen. Wenn also Eltern ihre Kinder durch ein Gelübde zum Ordens- oder Priesterstande bestimmen, so hat das den Sinn, dem Berufe der Kinder zu einem solchen Stande nicht entgegen zu sein, sondern durch entsprechende Erziehung usw. ihn in jeder Weise zu wecken und zu fördern. Sonst wäre es ungültig. Wenn darum jemand gelobt hat, die Zelebration von Messen oder eine Wallfahrt durch einen anderen besorgen zu lassen, so braucht er, nachdem er demselben die Stipendien oder Kosten bezahlt hat, nicht mit neuen Unkosten einen anderen zu bestellen, wenn der erste seiner Verpflichtung nicht nachkommt.

2) Das Gelübde verpflichtet schwer oder leicht a) je nach dem Gegenstande, b) nach der Intention des Gelobenden. (Analogie des Gesetzes § 12 S. 65 f.)

[1] Pruner II. S. 170 schränkt dies ein auf die von dritten bereits angenommenen Realgelübde.

a) Als bedeutender Gegenstand gilt, was entweder an sich oder unter Berücksichtigung der Umstände für die Ehre Gottes oder den Nutzen des Nächsten oder des Gelobenden selbst von großer Bedeutung ist; im allgemeinen kann man sagen: als bedeutender Gegenstand gilt, was auch sonst durch das göttliche oder kirchliche Gesetz unter schwerer Sünde vorgeschrieben wird.

Z. B. das Gelübde, zu fasten, eine hl. Messe anzuhören, verpflichtet schwer. Immer sind dabei aber die besonderen Umstände zu beachten, z. B. 20 Tlr. bei einer Verletzung des Armutsgelübdes ist ein bedeutender Gegenstand; nicht aber kann man die Übertretung bedeutend nennen, wenn jemand gelobt hat, 40 000 Tlr. zu einem Kirchenbau zu geben, aber 20 Tlr. zurückbehält; denn im Vergleich zu dem, was er leistet, ist dies ein verschwindender Teil. Hier nimmt Lehmkuhl (I. 446) etwa 1% noch nicht als bedeutenden Gegenstand an. — Das Gelübde, eine Sünde zu meiden, verpflichtet je nach der Schwere dieser Sünde. — Wie beim Gesetze, können auch hier verschiedene unbedeutende Gegenstände zusammenwachsen und dann einen bedeutenden Gegenstand ausmachen, wenn sie als ein Ganzes gelobt werden, wie dies bei Realgelübden präsumiert wird, nicht aber wenn die unbedeutenden Gegenstände einzeln für sich gelobt werden, wie dies bei Personalgelübden anzunehmen ist; z. B. wenn jemand gelobt, ein ganzes Jahr einen Armen zu unterhalten, so nimmt man an, daß diese Gegenstände zusammenwachsen, wenn er seiner Pflicht mehrere Tage nicht nachkommt; wenn jemand aber gelobt hat, bestimmte kürzere Gebete täglich zu beten und dies auch das ganze Jahr unterläßt, so entsteht dadurch keine schwere Sünde. Andere nehmen auch bei Realgelübden im Zweifel ein Zusammenwachsen des Gegenstandes nicht an.

b) Das Gelübde als Partikulargesetz verpflichtet nach der Intention des Gelobenden. Die Verpflichtung des Gelübdes ist zwar eine naturrechtliche; aber vom Willen des einzelnen hängt es ab, wie weit er sich derselben unterwerfen will. Darum kann der Gelobende zu einem bedeutenden Gegenstande sich auch bloß unter läßlicher Sünde verpflichten, aber nicht umgekehrt zu etwas Unbedeutendem unter schwerer Sünde. Doch nimmt man regelmäßig an, daß der Gelobende in einer bedeutenden Sache sich auch schwer verpflichtet habe, wenn die gegenseitige Intention nicht feststeht.

3) Bei einem präservativen Strafgelübde ist man, wenn die Strafe eine exorbitante ist, nicht zur Strafe verpflichtet, wenn man beim Sündigen an die Strafe gar nicht dachte; man ist aber auch bei anderen Strafen nicht verpflichtet, wenn man beim Sündigen an das Gelübde nicht dachte (Analogie des Gesetzes s. § 14 S. 77); im letzteren Falle fehlt die bewußte schuldbare Übertretung des Gelübdes.

4) Ein bedingtes Gelübde ist erst nach Eintritt der Bedingung zu erfüllen. Man sündigt nicht, wenn man selbst den Eintritt der Bedingung hindert ohne Betrug und Unrecht.

Z. B. ich gehe ins Kloster, wenn der Vater seine Zustimmung gibt; hier kann man ohne Sünde den Vater bitten und mit wahren Gründen ihm zureden, seine Zustimmung zu verweigern; man sündigt aber, wenn man Lüge und Betrug anwendet, um dies zu erreichen. Ob das Gelübde dann noch verpflichtet, darüber entscheidet die Intention des Gelobenden. Zunächst muß derselbe die ungerechten Mittel aufheben, durch welche er die Konsensverweigerung beim Vater bewirkt hat, und sehen, ob der Vater seine Zustimmung jetzt gibt; ist derselbe bereits tot oder überhaupt nicht mehr in der Lage, seine Zustimmung zu geben, so ist zu unterscheiden: a) war es die Intention des Gelobenden, wie dies gewöhnlich ist, sich zu verpflichten, „wenn der Vater nicht widerspricht", so ist das Gelübde verpflichtend; b) war es aber seine Intention, daß die Gültigkeit von der positiven Zustimmung abhängig gemacht werden sollte, so ist das Gelübde nicht verpflichtend. Wenn jemand das Gelübde gemacht hat, ein bestimmtes Werk zu verrichten, falls ihn Gott ein Jahr lang vor einer Unkeuschheitssünde bewahrt, so sündigt er zwar gegen sein Gelübde (dies leugnen andere), wenn er absichtlich die Sünde der Unkeuschheit begeht, um sich der Erfüllung des Gelübdes zu entziehen, ist aber nicht mehr an sein Gelübde gebunden; denn Gott konnte durch seine wirksame Gnade ihn auch vor dieser Sünde bewahren.

5) Gleich dem Gesetze ist auch das Gelübde bald zu erfüllen, wenn seine Verpflichtung eingetreten und entsprechende Gelegenheit zur Erfüllung gegeben ist. Deut. 23. 21: Quum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud Deus tuus: et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum. Ecclus. 5. 3, 4. Ist im Gelübde eine Zeit bestimmt, so ist natürlich diese einzuhalten; nach Ablauf derselben verpflichtet das Gelübde nicht mehr, wenn nach der Natur des Gegenstandes oder nach der Intention des Gelobenden das Gelübde nur in dieser Zeit erfüllt werden konnte (tempus ad finiendam obligationem); es verpflichtet aber, wenn die Zeit mehr in sekundärer Weise dem gelobten Gegenstande beigefügt wurde (tempus ad urgendam obligationem).

Wer also z. B. zu Ehren der allerseligsten Jungfrau für den Samstag Fasten gelobt hat, ist zu weiter nichts mehr verpflichtet, wenn er das Gelübde nicht erfüllt hat. Man ist in einem solchen Falle auch nicht gehalten, die Erfüllung zu antizipieren, falls man ein Hindernis voraussieht. Wenn aber jemand gelobt hat, dreimal im Jahre zu beichten, und dafür die höchsten Festtage bestimmt hat, so muß er nach dem Wortlaute des Gelübdes die Beichte nachholen, auch wenn er dies an den drei

Hauptfesten nicht getan hätte. Immer ist aber in diesen Fällen die Intention des Gelobenden zu beachten, wenn sie feststeht.

Im Zweifel wird bei Realgelübden angenommen, die Zeit sei ad urgendam obligationem, wenn das Gelübde nicht zur Zeit in besonderer Beziehung steht (z. B. für eine besondere Festfeier Kerzen zu opfern), bei Personalgelübden, die Zeit sei ad finiendam obligationem, wenn nicht auch hier die Natur der Sache anderes nahelegt (z. B. das Gelübde, zur Danksagung an einem Festtage die Sakramente zu empfangen). (S. o. § 13 S. 67 f.)

Was die Sünde des Aufschubs angeht, so ist: a) wenn die Zeit bestimmt ist ad finiendam obligationem, z. B. beim Gelübde, gerade an diesem Tage zu fasten, die hl. Messe zu hören, jeder Aufschub eines schwer verpflichtenden Gelübdes über die bestimmte Zeit eine schwere Sünde; denn das Gelübde kann nachher nicht mehr erfüllt werden, da es gerade an diese Zeit geknüpft ist. Wer aber eine monatliche Beichte gelobt hat, kann ohne schwere Sünde sie um einige Tage aufschieben.

b) Wenn die Zeit entweder gar nicht bestimmt oder bestimmt ist ad urgendam obligationem, dann ist an sich der ungerechtfertigte Aufschub zwar Sünde, schwere Sünde aber nur, α) wenn Gefahr ist, daß das Gelübde vergessen oder unmöglich werde, β) wenn der Aufschub den Gegenstand bedeutend mindert, wie z. B. bei einem immerwährenden Gelübde.

Wenn jemand gelobt hat, in einen Orden einzutreten, so halten manche bei Erwachsenen einen ungerechtfertigten Aufschub von mehr als sechs Monaten, bei ganz jungen Leuten einen Aufschub von mehr als zwei, drei, vier Jahren für bedeutend. Eine gerechte Ursache, den Eintritt zu verschieben, ist es, wenn der Gelobende hofft, durch den Aufschub die Zustimmung seiner Eltern zu erhalten, oder wenn seine nächsten Angehörigen auf seine Hilfe in geistiger oder leiblicher Not angewiesen sind. Aber auch hier ist immer die Intention des Gelobenden selbst zu beachten.

6) Wer ein Gelübde in einer sonst schon gebotenen Sache bricht, begeht eine doppelte Sünde, eine Sünde gegen die Tugend oder das Gebot, das verletzt wird, und eine Sünde gegen die Gottesverehrung. Wer ein Gelübde in einer nichtgebotenen Sache bricht, begeht nur eine Sünde, nämlich gegen die Gottesverehrung. Ob die Verletzung was immer für eines Gelübdes ein eigentliches Sakrilegium sei, wird zwar von einigen bejaht, von der gewöhnlichen und richtigeren Meinung aber verneint. Die Verletzung des Gelübdes verpflichtet nicht zur Kompensation. Wenn zu einem einfachen Gelübde ein anderes, auch

ein feierliches, in der nämlichen Sache hinzukommt oder umgekehrt, so entsteht nicht eine spezifisch verschiedene Verpflichtung; die Verletzung ist deswegen auch nur eine Sünde.

7) Persönliche Gelübde können nur durch eine Handlung des Gelobenden, Realgelübde aber auch durch die vom Gelobenden angenommene oder wenigstens nachträglich gutgeheißene Leistung eines anderen erfüllt werden. Der Grund liegt darin, daß zwar nie die Handlung eines anderen meine Handlung, wohl aber die Sache eines anderen meine Sache werden kann.

Wer also z. B. eine Wallfahrt gelobt hat, genügt nicht, wenn er um Geld einen anderen bestellt, diese Wallfahrt zu machen; er ist aber auch nicht verpflichtet, einen anderen zu bestellen, wenn er persönlich nicht kann. Wer aber ein Almosen gelobt hat, genügt sicher, wenn ein anderer, sei es auf seine Bitten oder freiwillig, das Almosen für ihn gibt, obwohl der Gelobende es aus seinen Mitteln geben könnte. Ja, probabiliter genügt noch seinem Gelübde, wer das Almosen, welches ein anderer zu diesem Zwecke wider sein Wissen gespendet hat, nachträglich, wenn er es erfährt, gutheißt; denn es kann jeder meine Schulden bezahlen, wenn ich damit zufrieden bin.

8) Die Interpretation des Gelübdes ist ganz die nämliche 373
wie die des Gesetzes; darum entscheidet zunächst und vor allem die Intention des Gelobenden, dann die Natur der Sache, das vernünftige Urteil usw. Darum

a) Wer gelobt hat, ohne die Quantität zu bestimmen, kann geben, soviel er will, z. B. an Geld, Getreide, wenn er nur nicht so wenig gibt, daß die Gabe eher als eine Verhöhnung Gottes, denn als eine Erfüllung des Gelübdes erscheint.

b) Wer gelobt hat, ohne die Qualität zu bestimmen, genügt, wenn er nach dem gewöhnlichen Gebrauch gibt, also z. B. einen silbernen Kelch.

c) Das Gelübde, in einen Orden einzutreten, kann je nach der Intention des Gelobenden verpflichten zu einem ernsten Versuch des Ordenslebens oder, wie gewöhnlich, zu einem moralischen Fleiß, die Ordensprofeß selbst zu erreichen. Im ersteren Falle kann man aus vernünftiger Ursache austreten, z. B. wegen großer Schwierigkeit, Abneigung, gesundheitshalber, und der Betreffenden braucht nachher auch nicht zurückzukehren, wenn die Ursache zessiert. Im zweiten Falle aber entschuldigt nicht jede entsprechende Ursache, sondern nur eine große, nicht vorhergesehene Schwierigkeit. Und würde diese zessieren, so müßte man zum Kloster zurückkehren; immer aber schließt das Gelübde die Bedingung ein: „wenn mich der Orden annimmt oder behält".

d) Wenn jemand gelobt hat, in einen Orden einzutreten, so genügt er, wenn er in einem oder dem anderen Orden seines Landes es versucht.

e) Wer gelobt hat, in einen bestimmten Orden einzutreten, ohne den Ort selbst näher zu bestimmen, genügt, wenn er in irgendein Kloster dieses Ordens eintritt, in welchem die wesentlichen Regeln beobachtet werden. Wenn jemand aus Kränklichkeit usw. entlassen wurde, so ist er an sich verpflichtet, wenn das Hindernis gehoben ist, den Versuch in diesem oder einem anderen Kloster des betreffenden Landes oder Landesteils zu wiederholen, braucht aber zu dem Zwecke nicht außer Landes zu gehen. Würde er als untauglich entlassen und ihm dies mitgeteilt, so braucht er den Versuch nicht zu erneuern.

f) Wer ein Gelübde gemacht hat, in einen bestimmten Orden einzutreten, und in einen anderen, auch milderen Orden eintritt und in demselben die Profeß ablegt, kann erlaubterweise in demselben bleiben, für das nichterfüllte Gelübde ist ihm aber eine Buße aufzuerlegen. Bonifatius VIII. „Qui post votum" c. 5. l. 3. tit. 14 de regularibus in 6. Das spätere feierliche Gelübde derogiert dem früheren einfachen, jedoch nur nach dem positiven kirchlichen Rechte.

g) Das Gelübde, in einen Orden einzutreten, gilt auch als erfüllt durch den Eintritt in eine religiöse Kongregation, welche die lebenslänglichen einfachen Gelübde ablegt.

h) Ein inbezug auf seine Zeitdauer unbestimmtes Gelübde, z. B. täglich einen Rosenkranz zu beten, alle Samstage zu fasten, gilt als ein immerwährendes Gelübde, wenn nicht die Umstände einen anderen Schluß zulassen. Im Zweifel, ob ein Gelübde ein zeitweiliges oder ein immerwährendes ist, ist man zum Geringsten verpflichtet.

i) Wer gelobt hat, einen Monat oder ein Jahr lang täglich die hl. Messe zu hören, ist probabilius nicht verpflichtet, an Sonn- und Festtagen zwei hl. Messen zu hören, wenn seine Intention sich nicht ausdrücklich darauf gerichtet hat.

k) Wer am Vorabende eines Heiligenfestes zu fasten gelobt hat, kann, wenn die Vigil auf einen Sonntag fällt, den Fasttag am Samstag halten, weil dies so Brauch der Kirche ist.

l) Wenn man, ohne an sein Gelübde zu denken, ein zweites Gelübde macht, dessen Erfüllung die Erfüllung des ersten hindert, so steht die Wahl frei, wenn der Gegenstand beider gleich ist, sonst ist der bedeutendere Gegenstand zu wählen.

m) Wenn man die versprochene Sache leistet, ohne an sein Gelübde zu denken, so ist das Gelübde erfüllt; denn man nimmt an, jeder wolle mit interpretativem Willen erst seine Verpflichtung erfüllen und dann erst etwas Freiwilliges tun. Wenn man aber ausdrücklich an sein Gelübde denkt und sich vornimmt, durch das Werk nicht sein Gelübde zu erfüllen, sondern nur der Andacht zu genügen, so muß man das Werk nochmals setzen.

n) Wenn man gewiß ist betreffs des Gelübdes, aber zweifelt, ob man es erfüllt habe, muß man das Versprochene nochmals leisten. Ist es aber wahrscheinlich, daß man sein Versprechen erfüllt habe, so ist man

zu nichts mehr verpflichtet, und zwar gilt dies sowohl, wenn man das Gelübde erfüllt hat probabilitate iuris d. h. wenn man gewiß ein Werk verrichtet hat, von dem es aber nur wahrscheinlich, nicht gewiß ist, daß man dadurch dem Gelübde genügt, als auch wenn man es erfüllt hat probabilitate facti, d. h. wenn es überhaupt nur wahrscheinlich ist, daß man die vom Gelübde verlangte Handlung gesetzt habe.

6. Aufhören der Verpflichtung. Die Verpflichtung des Ge- 374
lübdes kann aus inneren und äußeren Ursachen aufhören.

Aus inneren Ursachen hört sie auf,

1) wenn das Motiv des Gelübdes zessiert, z. B. wenn man gelobt hat, wegen der Gefahr der Sünde ein Haus nicht mehr zu betreten, diese Gefahr aber jetzt gehoben ist; oder wenn man eine Wallfahrt gelobt, um dem Kinde Gesundheit zu erflehen, dieses aber vorher stirbt. Gleiches gilt, wenn das Gelübde zu einem bestimmten Zwecke abgelegt wurde, den man später für immer aufgibt; z. B. Titus macht ein Gelübde, um eine glückliche Heirat zu erlangen, tritt aber später in ein Kloster ein; oder um eine glückliche Reise zu machen, unterläßt aber dann die ganze Reise;

2) wenn in der versprochenen Sache selbst eine bedeutende Änderung eintritt, insbesondere wenn der versprochene Gegenstand unerlaubt, sittlich gleichgültig oder unmöglich wird oder ein höheres Gut hindert. Selbst wenn der Gegenstand durch eigene Schuld des Gelobenden unmöglich oder gänzlich unnütz geworden ist, so hört die Verpflichtung auf, man muß aber seine Schuld bereuen. Denn das Gelübde verpflichtet nicht zur Kompensation. Betreffs der teilweise eintretenden Unmöglichkeit gilt das oben Gesagte (S. 471). Bei einem disjunktiven Gelübde ist man an sich nach der Wahl verpflichtet, den gewählten Teil zu erfüllen, auch wenn der andere zugrunde geht; nicht aber braucht man den einen Teil zu erfüllen, wenn der andere vor der Wahl zugrunde gegangen ist, außer er wäre durch eigene Schuld zugrunde gegangen. Doch entscheidet auch hier wieder die Intention. Wenn der gewählte Teil unmöglich wird, braucht man nichts mehr zu leisten. — Es gilt das Gelübde auch dann nicht, wenn ein bedeutender Umstand hinzutritt, bei dessen Voraussicht das Gelübde nicht abgelegt worden wäre; z. B. ich habe gelobt, den Cajus zu unterstützen, weil ich ihn für einen braven Studenten hielt, erfahre aber später, daß er vollständig auf Abwege geraten ist. Im Zweifel, ob ein neueintretender Umstand die Verbindlichkeit des Gelübdes aufhebe, verpflichtet das Gelübde und ist deshalb an den kirchlichen Oberen um Aufhebung zu rekurrieren. Von der erklärten

Regel ſind jedoch ausgenommen die Gelübde der Keuſchheit und die in einem Orden abgelegten Gelübde, die feſt beſtehen bleiben, was immer für ein erſchwerender Umſtand hinzukommt (S. 469).

375 7. Die äußeren Urſachen, aus denen das Gelübde aufhört, ſind: 1) Irritation, 2) Dispens, 3) Kommutation.

Die Irritation iſt die gänzliche Ungültigkeitserklärung oder die Suspenſion der Verpflichtung durch den, welcher Gewalt über die Perſon des Gelobenden oder über den Gegenſtand des Gelübdes hat. Die Irritation iſt darum 1) eine direkte (vollſtändige), welche unmittelbar die Verpflichtung des Gelübdes trifft und ſie ſo aufhebt, daß dieſelbe niemals wieder aufwacht; 2) eine indirekte (zeitweilige), welche unmittelbar nur den Gegenſtand berührt, welcher der Gewalt eines anderen unterworfen iſt und, während das Gelübde bleibt, nur die Verbindlichkeit desſelben für eine Zeit ſuspendiert, ſo daß das Gelübde mit Aufhören des Hinderniſſes wieder auflebt. Zur Irritation iſt nicht Jurisdiktionsgewalt nötig, die aus einem öffentlichen Amte fließt, es reicht die einfache Obergewalt (potestas dominativa) aus, welche aus einem privaten Amte oder aus dem Verſprechen des Gehorſams hervorgeht.

1) Jeder, welcher Gewalt hat über den Willen des anderen, kann alle Gelübde desſelben direkt irritieren. Dieſe Gewalt iſt zwar im Naturrecht begründet, inſofern ein Untergebener, deſſen Wille vom Willen eines Oberen abhängt, nur mit Rückſicht auf das Recht des Oberen über ſich disponieren kann, weshalb alle ſeine Gelübde die ſtillſchweigende Bedingung in ſich tragen: „Wenn der Obere nicht widerſpricht“; aber dieſe Gewalt hat doch ihre volle Wirkung durch das kirchliche Geſetz (c. 2. „Monacho“ C. 20. q. 4. cf. q. 2. c. 2). Daraus folgt, daß die Kirche ſuppliert, wenn jemand irrtümlich für den Vater uſw. gehalten wird. — Die von einem derartigen Untergebenen abgelegten Gelübde ſind zwar gültig, ſolange der Obere nicht widerſpricht; wenn aber der Obere die Ungültigkeit des Gelübdes erklärt, ſo fällt jede übernommene Verpflichtung in ſich zuſammen. Dieſe Gewalt hat:

a) Für die Religioſen, nicht aber die Novizen, der Papſt, welcher die Gelübde aller Religioſen irritieren kann, der Biſchof, welcher die Gelübde der ihm unterworfenen Nonnen direkt irritieren kann; ferner die Ordensoberen: Äbte, Guardiane, Priore, Rektoren, in ihrer Abweſenheit auch deren Stellvertreter, die Äbtiſſin, Oberin für die ihnen unterſtellten Ordensmitglieder. Ausgenommen iſt jedoch das Gelübde, in einen ſtrengen Orden einzutreten, welches nach dem heil.

Alfons (l. 4. n. 233) nicht einmal der Papst irritieren kann, weil die Oberen nicht die Gewalt von Gott haben, die höhere Vollkommenheit der Untergebenen zu hindern. Innoc. III. c. 18. de regularibus l. 3. tit. 31. Doch kann der Papst und Ordensobere in diesem Gelübde dispensieren. Ausgenommen sind ferner die wesentlichen und die den wesentlichen annexen Gelübde, weil sonst der Obere den Orden vollständig untergraben könnte, auf dessen Erhaltung er doch bedacht sein muß. Ferner kann die Ordensprofeß, aus welcher diese Gewalt fließt, die Gewalt nicht geben, die Profeß selbst zu irritieren. Nicht irritieren kann ferner der niedere Obere die Gelübde, welche der höhere Obere approbiert hat. Das Gesagte gilt zunächst von den eigentlichen Religiosen, scheint aber von mehreren Schriftstellern auch auf die übrigen Kongregationen ausgedehnt zu werden (Lehmkuhl I. n. 462. 3).

Die vor der Profeß abgelegten Gelübde erlöschen mit Ausnahme der vom Dritten angenommenen Realgelübde durch die Ordensprofeß, nicht aber durch die einfachen Gelübde, werden aber durch dieselben leicht suspendiert. Suarez (De voto l. 2. c. 12) mit dem hl. Thomas sieht eben in der Ordensprofeß eine solche Umwandlung in ein höheres Gut, daß in ihr alle übrigen Gelübde in eminenter Weise enthalten sind. Deswegen leben diese Gelübde auch wieder auf, wenn jemand den Orden verläßt. Der Gelobende kann sie aber selbst in das votum religionis umwandeln. Kontrovers ist es, ob der Ordensobere die Gelübde irritieren kann im Zweifel, ob sie vor oder nach der Profeß abgelegt worden sind.

b) Die Gelübde der Kinder vor der Geschlechtsreife (impuberes, eheunmündigen), also nach kanonischem Rechte der Knaben bis zum vollendeten vierzehnten, der Mädchen bis zum vollendeten zwölften Lebensjahre, und zwar sowohl die persönlichen als die Realgelübde, auch das der Keuschheit und des Ordensstandes, kann direkt irritieren der Vater und alle, auf welche in Ermangelung des Vaters die väterliche Gewalt übergegangen ist, also z. B. der Großvater von väterlicher Seite, ja auch die Mutter; probabiliter nach dem hl. Alfons (n. 230) kann die Mutter, wenn auch der Vater da ist, wenn dieser nicht widerspricht, die Gelübde der impuberes irritieren. — Es kann aber der Vater (oder wer in seine Gewalt eingetreten ist) ein vom Sohne zur Zeit der Geschlechtsunreife gemachtes Gelübde irritieren, auch wenn der Sohn bereits ehemündig geworden ist, wenn nur der Sohn das Gelübde nicht zur Zeit der Pubertät bestätigt hat, obwohl er wußte, daß es irritierbar

ſei. Dies gilt, ſelbſt wenn der Sohn bereits ſelbſtändig geworden iſt und außer dem Hauſe lebt. Zur Zeit der Impubertät kann der Vater wider den Willen des Sohnes dieſes Gelübde direkt irritieren, nicht aber zur Zeit der Pubertät, wenn der Sohn widerſpricht. — Dieſe Gewalt ſtammt teils aus dem natürlichen, teils aus dem poſitiven Rechte. C. 2. „Puella", C. 20. q. 2.

c) Nach der Anſicht des hl. Alfons und anderer Autoren kann auch der Mann direkt irritieren die während der Dauer der Ehe abgelegten Gelübde ſeiner Frau, auch wenn ſie der ehelichen Pflicht, der Kindererziehung und den häuslichen Geſchäften nicht präjudizieren, und zwar ſelbſt die nach dem Tode des Mannes zu erfüllenden Gelübde; der hl. Alfons (n. 234) führt als Grund an: Quia expedit valde ad pacem familiae, ad mutuum amorem fovendum, quod uxor voluntatem totaliter a viro dependentem habeat. Andere, und das iſt wohl die richtigere Anſicht, geſtehen dem Manne auch hierin nur eine indirekte Gewalt zu über jene Gelübde, die ſeine Rechte beeinträchtigen. (Betreffs der Ordensoberen und des zweiten Mannes einer Ehefrau ſiehe Ballerini T. II. tr. 6. s. 2. n. 119.) — Im Zweifel, ob die Gelübde zur Zeit der Freiheit oder der Unterwerfung gemacht ſind, iſt es kontrovers, ob der betreffende Obere, der Mann, der Vater ſie direkt irritieren könne.

376 2) Jeder Obere, der eine Gewalt über den Gegenſtand des Gelübdes hat, kann indirekt die Gelübde des Untergebenen irritieren in den Dingen, in welchen ſeine Gewalt beeinträchtigt wird; ebenſo der Obere, der nur Jurisdiktionsgewalt hat (z. B. indem er das Gegenteil befiehlt). Denn kraft des Naturgeſetzes kann niemand etwas verſprechen zum Nachteil eines Dritten. So kann alſo

a) der Papſt die Gelübde aller Gläubigen, der Biſchof die ſeiner Diözeſanen indirekt irritieren, inſofern ſie ſeine Gewalt beeinträchtigen;

b) der Ordensobere die Gelübde der Novizen, welche der Erfüllung der Regel Eintrag tun, und zwar gilt dies auch für die dem Papſte reſervierten Gelübde, weil die Reſervation nur die Jurisdiktion, nicht aber die Obergewalt (potestas dominativa) berührt. — Wenn ein Novize wieder in die Welt zurückkehrt, ſo leben dieſe nur indirekt irritierten Gelübde wieder auf;

c) der Vater, in ſeiner Ermangelung Mutter, Vormund, können indirekt die Realgelübde der ehemündigen Kinder irritieren, inſofern dieſen die Verwaltung ihrer Güter noch nicht zukommt. — Dagegen können ſie

auch nicht indirekt irritieren die persönlichen Gelübde, z. B. der Keuschheit, des häufigen Empfanges der Sakramente, des Gebetes, ausgenommen diejenigen, die der Hausleitung Eintrag tun, z. B. das Gelübde einer langen Wallfahrt, eines mit der Lebensweise der Familie unverträglichen Fastens;

d) die Herrschaft kann die Gelübde der Dienstboten irritieren, soweit sie dem Dienstverhältnis Eintrag tun, z. B. übermäßiges Fasten, lange Gebete, die mit der pflichtmäßigen Arbeit unverträglich sind, nicht aber das Gelübde der Keuschheit oder kurze Gebete;

e) der Mann kann indirekt irritieren die vor der Ehe abgelegten Gelübde seiner Frau, soweit sie seinen Rechten entgegenstehen. Über die während der Ehe abgelegten Gelübde der Frau siehe oben. Die Frau kann indirekt alle Gelübde des Mannes, sowohl die vor, als die während der Ehe abgelegten, irritieren, soweit diese ihren Rechten entgegenstehen.

Z. B. das Gelübde langer Wallfahrt, großer Abstinenz, das Gelübde anderswo zu wohnen, getrennt zu schlafen, weil das dem gemeinsamen Leben und dem Rechte des Weibes auf den Mann entgegen ist; probabilius kann sie auch indirekt irritieren das Gelübde, die eheliche Pflicht nicht zu fordern, weil es der weiblichen Schamhaftigkeit entgegen wäre, sie immer fordern zu müssen (wenn man nicht alle diese Gelübde schon als unerlaubt und ungültig ansehen will. S. Alf. 235).

Die Irritation eines Gelübdes ohne hinreichende Ursache ist zwar gültig, weil jeder gültig über sein Recht disponiert, aber unerlaubt, weil man unvernünftigerweise den Dienst Gottes und den Nutzen des Nebenmenschen hindert. Doch genügt jede vernünftige Ursache, um auch von der läßlichen Sünde zu entschuldigen. Es kommt hier vor allem darauf an, zu welchem Zwecke dem Oberen die Irritationsgewalt zusteht: a) ob zum Nutzen des Untergebenen, wie den Ordensoberen, oder b) zum eigenen Vorteil des Irritierenden, wie z. B. der Herrschaft gegenüber den Dienstboten, oder c) zu beiden Zwecken, wie den Eltern gegenüber den Kindern, dem Manne gegenüber der Frau. Ungültig ist nur jene Art der indirekten Irritation, die ohne Grund mit der Jurisdiktionsgewalt geübt wird, und kann deswegen auch eine schwere Sünde sein; denn der betreffende Befehl ist selbst ungesetzlich, also ungültig.

Gültig ist auch eine allgemeine Irritation der Gelübde, selbst der zukünftigen, auch gegen den Willen des Untergebenen. Der Obere kann ein Gelübde gültig irritieren, auch wenn er das Gelübde selbst früher approbiert hat; denn er kann sich eines natürlichen Rechtes nicht begeben;

jedoch wäre es auch hier eine läßliche Sünde, ohne Grund zu irritieren; leichter aber kann er irritieren, wenn er nur die Erlaubnis (nicht volle Approbation) gegeben hat, das Gelübde zu machen oder die versprochene Sache auszuführen. Der direkt Irritierende kann, wenn er einmal von seiner Gewalt Gebrauch gemacht hat, die Irritation der bereits abgelegten Gelübde nicht mehr widerrufen; wohl aber kann er die Irritation der zukünftigen Gelübde zurücknehmen.

Die Autoren fügen hier die praktische Frage bei, ob Eheleute, welche mit gegenseitiger Übereinstimmung die Keuschheit gelobt haben, dieses Gelübde sich irritieren können. Wenn auch die gewöhnlichere Ansicht sich negativ entscheidet, so ist doch nach dem hl. Alfons kein sicherer Grund vorhanden, warum dies nicht geschehen könne. Der Mann kann gültig direkt irritieren das Keuschheitsgelübde der Frau, wie er ja auch sonst das mit seiner Bewilligung abgelegte Keuschheitsgelübde derselben irritieren kann; dann aber kann die Frau gültig und erlaubt das Gelübde des Mannes indirekt irritieren, und so könnten beide dann das eheliche Leben fortsetzen. Erlaubterweise kann, meint Lehmkuhl (I. 463) gegen andere, der Mann dies nur, wenn auf seiten der Frau ein hinreichender Grund ist; wenn er es nur um seinetwillen tut, so handelt er gegen sein Gelübde, sündigt also schwer, obwohl die Irritation gültig wäre. In solchen Fällen ist darum immer Dispens anzuraten.

377 8. Die Dispens ist der gänzliche Erlaß der durch das Gelübde aufgelegten Verpflichtung, im Namen Gottes, aus gerechter Ursache durch den zuständigen kirchlichen Oberen.

Sie unterscheidet sich von der Irritation in folgendem: 1) Die Dispens geht auf das Gelübde, insofern es von der Annahme Gottes abhängt; die Irritation, insofern der Wille des Gelobenden oder die Sache einem Höheren untersteht; 2) die Dispens setzt eine besonders von Gott übertragene Gewalt voraus, die Irritation fließt aus der Natur der Sache; 3) die Dispens fordert zur Gültigkeit immer eine Ursache, nicht so die Irritation; 4) die Irritation kann geschehen auch wider den Willen des Gelobenden, nicht so die Dispens. Die Dispens beim Gelübde unterscheidet sich von der Dispens beim Gesetze dadurch, daß bei ersterer der Dispensierte die Verpflichtung wieder auf sich nehmen kann, nicht so bei letzterer. (Ballerini l. c. n. 86.)

Da es sich um göttliches Recht handelt, so hat an sich nur der Papst die Gewalt zu dispensieren. Weil es sich aber um Dinge handelt, die häufig vorkommen, so hat das gemeine Recht sie allen mit bischöflicher oder quasibischöflicher Jurisdiktion bekleideten Personen übertragen.

Dispensieren kann darum

1) der Papst für die ganze Kirche,

2) die Bischöfe und sede vacante der Kapitularvikar für die Diözese (probabiliter auch für die peregrini),

3) die Äbte mit quasibischöflicher Jurisdiktion für die Untergebenen,

4) die Ordensoberen für die Ordensleute, auch für die Novizen, auch wenn die Gelübde in der Welt abgelegt wurden, oder wenigstens können sie die Gelübde suspendieren, soweit sie dem neuen Lebensstande Eintrag tun. In den wesentlichen Ordensgelübden und den diesen annexen Ordensgelübden, z. B. keine kirchlichen Würden anzunehmen, kein Fleisch zu essen, kann nur der Papst dispensieren.

Pfarrer und andere Priester haben keine Dispensgewalt in Gelübden, wenn sie nicht eigens delegiert sind. Dagegen können gewöhnlich kraft eines Privilegs alle Ordensbeichtväter sowohl in als außer der Beichte in Gelübden dispensieren oder sie kommutieren, aber doch nur nach dem Willen ihrer Oberen (S. Alf. l. 4. n. 257).

Der Papst kann dispensieren in allen einfachen Gelübden, und 378
trotzdem es einige bestreiten, ist es gewiß, daß der Papst auch in den feierlichen Gelübden dispensieren kann (S. Th. 2. 2. q. 88. a. 11; 4. dist. 38. q. 1. a. 4 ad 3); denn a) der Papst hat die Gewalt, jedes Band zu lösen, soweit es für das Seelenheil des einzelnen und für die Leitung der Gesamtkirche notwendig ist; b) die Ordensgelübde sind feierliche nur durch die Annahme der Kirche, also kann auch der Papst in ihnen dispensieren; c) die Päpste haben tatsächlich dispensiert.

Die Bischöfe und Ordensoberen können in allen dem Apostolischen Stuhle nicht reservierten Gelübden dispensieren. Diese aber sind (außer den feierlichen[1]): 1) das Gelübde immerwährender, vollkommener Keuschheit, 2) das Gelübde, in einen von der Kirche approbierten Orden einzutreten, 3) das Gelübde, nach Jerusalem zum Grabe Christi, 4) nach Rom ad limina Apostolorum und 5) nach Compostella zum Grabe des hl. Jakobus zu wallfahrten. Damit sie aber reserviert seien, ist es notwendig, daß sie abgelegt seien mit vollkommenster Zustimmung, darum

[1] Nach der Konstitution Leos XIII. v. 10. Dez. 1900 „Conditae a Christo" sind auch die Gelübde der vom Papste genehmigten religiösen Genossenschaften, seien es zeitliche oder ewige Gelübde, dem Papste reserviert. Dagegen sind die Gelübde der Diözesangenossenschaften, welche nur bischöfliche Approbation haben, mit Ausnahme des Gelübdes immerwährender Keuschheit der bischöflichen Dispens unterstellt. — Auch die vor der feierlichen Profeß in den Orden abgelegten Gelübde sind reserviert, erlöschen jedoch, wenn der Novize die Entlassung aus dem Orden erlangt. S. C. Epp. et Regul. 12. Ian. 1858.

1) daß ſie ſeien **abſolut, nicht bedingt** (conditionata oder poenalia). Natürlich gilt dies von einer in Zukunft zu erfüllenden Bedingung, weil dieſe allein die Verpflichtung ſuspendiert; wenn ſich aber die Bedingung auf die Vergangenheit oder Gegenwart bezieht, z. B. wenn meine Mutter ſchon geſtorben, meine Schweſter ſchon verſorgt iſt, gehe ich ins Kloſter, ſo wird die Verpflichtung gar nicht ſuspendiert, ſondern dieſe tritt entweder ſofort ein, wenn die Bedingung exiſtiert, oder niemals, wenn ſie nicht exiſtiert. Die bedingten Gelübde ſind probabilius auch nicht reſerviert, nachdem die Bedingung bereits erfüllt iſt, z. B. wenn mein Bruder geſund wird, gelobe ich die Wallfahrt nach Rom ad limina Apostolorum; das Gelübde iſt nicht reſerviert, ſolange der Bruder noch krank iſt, probabilius auch, nachdem er geſund geworden iſt;

2) **beſtimmt, nicht disjunktiv**, zwiſchen einem reſervierten und nicht reſervierten Gegenſtand. Nicht reſerviert iſt darum das Gelübde, entweder nach Jeruſalem zum Grabe des Erlöſers zu wallfahrten oder die doppelte Reiſeſumme den Vätern vom hl. Grabe zu ſchenken; wohl aber iſt reſerviert das Gelübde, entweder in einen Orden einzutreten oder wenigſtens immerwährende vollkommende Keuſchheit zu beobachten;

3) abgelegt mit **vollkommener Freiheit** (perfecta ratione libertatis); darum ſind ſie nicht reſerviert, auch wenn ſie nur aus geringer, von einem anderen eingeflößter Furcht abgelegt wurden;

4) **vollkommen inbezug auf ihren Gegenſtand** (perfecta ratione materiae); darum ſind die Wallfahrten nicht reſerviert, wenn man zu einem anderen Heiligtum wallfahrten will, z. B. zu einer anderen Kirche in Rom oder zu einem anderen Heiligtum in Paläſtina oder in Jeruſalem.

Nicht reſerviert iſt das Gelübde, nur in eine religiöſe Kongregation mit einfachen Gelübden einzutreten, ſelbſt das Gelübde, in einen Orden einzutreten, aber nicht ſtrikte, inſofern er approbiert iſt, auch nicht das Gelübde, aus einem milderen in einen ſtrengeren Orden einzutreten. Nicht reſerviert iſt das Gelübde, nicht zu heiraten, nicht Unzucht zu treiben, die eheliche Pflicht nicht zu fordern; überhaupt ein Gelübde, das nicht jeden äußeren oder inneren, erlaubten und unerlaubten geſchlechtlichen Akt ausſchließt. Nicht reſerviert iſt darum an ſich das Gelübde der Jungfräulichkeit, weil es an ſich innere ſündhafte Akte nicht ausſchließt, wenn nicht die Intention des Gelobenden, wie dies ſehr oft der Fall iſt, bei Ablegung des Gelübdes der Jungfräulichkeit auf die vollkommene und immerwährende Keuſchheit ſich richtet. Oft beſagt es auch nur den Willen nicht zu heiraten. Nicht reſerviert iſt ein Gelübde, das ſich nur indirekt oder mittelbar auf die Keuſchheit bezieht, das Gelübde, die hl. Weihen zu empfangen, oder

das Gelübde, das Keuschheitsgelübde abzulegen. — Ein Keuschheitsgelübde, das Eheleute ablegen, ist nicht reserviert, weil es nicht die vollkommene Keuschheit einschließen kann, außer wenn es mit gegenseitiger Einwilligung oder vor dem Ehevollzug in der Absicht, in einen Orden einzutreten, abgelegt wäre.

Im Zweifel, ob ein reserviertes Gelübde vorliegt, kann der Bischof dispensieren, und die Dispens ist gültig, auch wenn sich später herausstellt, daß es ein reserviertes Gelübde war.

Reserviert sind die Gelübde ferner nur inbezug auf ihren wesentlichen Inhalt, nicht inbezug auf die Umstände.

Z. B. wenn jemand gelobt hätte, in einen strengeren Orden einzutreten, kann der Bischof für den Eintritt in einen milderen Orden dispensieren, ebenso wenn der sofortige Eintritt gelobt wurde, kann er durch Dispens einen Aufschub gestatten, oder wenn eine Wallfahrt gelobt wurde barfuß oder bettelnd oder mit einem Cilicium, kann er von diesen Umständen dispensieren.

Ferner können die Bischöfe und alle Inhaber quasibischöflicher Jurisdiktion in den reservierten Gelübden dispensieren im Fall dringender Not, wenn der Rekurs an den Papst nicht leicht geschehen kann oder auf dem Verzug die Gefahr eines großen geistlichen oder zeitlichen, eigenen oder fremden Schadens steht; also beim Keuschheitsgelübde z. B. die Gefahr, daß das Gelübde gebrochen werde, Gefahr des Ärgernisses, schwerer Infamie für die Frau, des Unfriedens oder einer anderen schweren Sünde. Diese Gefahr auf Verzug ist jedoch nur notwendig, wenn es sich um eine erst abzuschließende Ehe handelt; denn wenn die Ehe bereits geschlossen ist, kann der Bischof im Keuschheitsgelübde ad petendum debitum dispensieren. — Die Dispens im Notfall darf aber nicht weiter erteilt werden, als die Not drängt; wenn es also genügt, das Gelübde zu suspendieren, so hat dies zu geschehen. Wenn jemand, um die Ehre einer Frauensperson durch die Ehe herzustellen, vom Keuschheitsgelübde dispensiert wird, so darf er nicht eine andere heiraten. — Die Bischöfe haben dann außerdem noch durch die Quinquennalfakultäten und sonst eine Reihe von Vollmachten. — Wird das reservierte Gelübde umgewandelt in ein anderes frommes Werk, so ist dieses nicht reserviert.

Wenn jemand delegierte Gewalt zur Dispens bekommt, so ist genau der Wortlaut der Fakultät zu beachten; hat man Gewalt zu dispensieren a votis reservatis, etiam castitatis, so kann man von allen reservierten Gelübden dispensieren mit Ausnahme des Gelübdes, in einen Orden einzutreten; denn dies ist zum Teil vorzüglicher; wenn es heißt „a votis

reservatis, etiam religionis", nicht vom Keuschheitsgelübde, weil dies in gewisser Beziehung schwerer ist; wenn es heißt a votis, etiam castitatis, nur von den einfachen und dem Gelübde der Keuschheit, nicht von den übrigen reservierten.

Ausgenommen sind immer von der Dispens, auch für den Papst, die Gelübde zugunsten eines Dritten, wenn sie von diesem angenommen worden sind, weil dann noch die Verpflichtung des Vertrages hinzutritt. Diese Annahme muß aber hinzukommen; so z. B. muß auch bei einem Gelübde zu Ehren des Heiligen einer Kirche das Gelübde vom Rektor der Kirche angenommen werden. Doch gilt der Satz nicht von der Verpflichtung des Gelübdes, welche der kirchliche Obere hinwegnehmen kann, sondern von der Verpflichtung der Gerechtigkeit oder Treue, welche aus dem Versprechen hervorgehen. Und es kann Fälle geben, wo der Papst auch ein direktes Recht, über den Gegenstand selbst zu disponieren, hat (Lehmkuhl I. n. 474; Gury-Ballerini I. n. 333. q. 2. not. a). Dispensierbar sind die Gelübde zugunsten eines Dritten, wenn sie vom Dritten nicht angenommen wurden; ferner nimmt man probabilius als dispensierbar an auch die Gelübde, die in erster Linie zur Ehre Gottes gemacht sind und nur in sekundärer Weise den Vorteil des Nächsten berücksichtigen, weil der andere da nur ein Recht erhält abhängig von der Gott gegenüber auferlegten Verpflichtung, und diese kann nachgelassen werden. — Wenn in den Jubiläums- und anderen Fakultäten ausgenommen werden außer den vom Dritten acceptierten Gelübden auch diejenigen „in quibus agatur de praeiudicio tertii", so versteht man unter letzteren gewöhnlich auch die Gelübde, welche in erster Linie zugunsten eines Dritten abgelegt, aber von diesem noch nicht angenommen worden sind. Doch werden im Schreiben Leos XIII. vom 20. Okt. 1899 als Gelübde „in quibus agitur de praeiudicio tertii" das votum perseverantiae und andere in einer Kongregation abgelegte bezeichnet und „vota obligatoria a tertio accepta".

379 Da es sich beim Gelübde um göttliches Recht handelt, so ist zur Gültigkeit der Dispens immer eine gerechte Ursache notwendig, weil der Mensch nicht nach Gutdünken über göttliches Recht verfügen kann. Gerechte Ursachen zur Dispens aber sind: 1) das Wohl der Kirche oder des Staates oder der Familie oder der größere Fortschritt des Gelobenden, 2) eine wenn auch vorausgesehene große Schwierigkeit bei Beobachtung des Gelübdes, z. B. schwere Versuchungen und Skrupel infolge des Gelübdes und die Gefahr, das Gelübde zu brechen, 3) die weniger vollkommene Überlegung und Freiheit bei Ablegung des Gelübdes, z. B.

wenn es mit allzu großer Leichtfertigkeit oder aus heftiger Leidenschaft abgelegt wurde, z. B. aus Trauer, Zorn oder aus innerer oder äußerer Furcht, wenn es gemacht ist zur Zeit der Impubertät.

Wenn die Ursache nicht zur vollen Dispens hinreicht, kann teilweise dispensiert, teilweise kommutiert werden. Betreffs der Frage, ob die Dispens gültig sei, wenn man bona fide glaubt, es sei eine gerechte Ursache zur Dispens vorhanden, die tatsächlich nicht vorhanden ist, ist zu unterscheiden: 1) sie ist gültig, wenn sich der Irrtum nur bezieht auf die Zulänglichkeit der Ursache (sufficientia causae), z. B. wenn Gefahr wäre, das Gelübde zu übertreten, aber doch keine so große; 2) sie ist ungültig, wenn sich der Irrtum bezieht auf die Existenz der Ursache, d. h. wenn gar keine Ursache vorliegt.

Im allgemeinen soll sich der Beichtvater nicht so leicht bereit zeigen, zur Erteilung einer Dispens mitzuwirken. Die Leute sollen ermahnt werden, schwere oder immerwährende Gelübde nur im Einvernehmen mit dem Beichtvater abzulegen; wenn aber die Gelübde gemacht sind, sollen sie auch, soweit es moralisch möglich ist, erfüllt werden. Dies gilt besonders vom Keuschheitsgelübde. „Unser Gott ist ein eifersüchtiger Gott", und sehr oft rächt sich eine Untreue hierin durch schwere Übel in der nachfolgenden Ehe. Der Papst Innocenz III. c. 7. „Magnae" l. 3. tit. 34. de voto sagt, bei der Dispens von Gelübden sei zu beachten, „quid liceat secundum aequitatem, quid deceat secundum honestatem, quid expediat secundum utilitatem". — Auch die Erstkommunikanten sind zu erinnern, daß sie nicht unüberlegt am Tage der ersten hl. Kommunion Gelübde ablegen.

9. Kommutation der Gelübde ist die Ersetzung des ge- 380
lobten Werkes durch ein anderes. Sie kann in dreifacher Weise geschehen, in ein besseres, gleiches, weniger gutes Werk. Als besser aber gilt das, was mehr zur Ehre Gottes oder zum geistlichen Nutzen des Gelobenden beiträgt.

1) Die Umwandlung des Gelübdes in ein besseres Werk kann vom Gelobenden selbst, auch ohne Ursache, geschehen, c. 3. tit. 24. de iureiurando l. 2: Non enim propositum aut promissum infringit, qui in melius commutat; z. B. wer einige Pfund Wachs gelobt hat, kann statt dessen einen Kelch schenken. Nur die reservierten Gelübde sind ausgenommen; dagegen können alle reservierten Gelübde in den Ordensstand umgewandelt werden.

2) Zur gültigen Umwandlung in ein geringeres Werk ist die kirchliche Autorität notwendig, weil dies eine teilweise Dispens ist. Ob die Umwandlung in ein gleichwertiges Werk durch den Gelobenden selbst

geschehen könne, ist kontrovers; mit Recht wird es als gottgefälliger angesehen, seinen Willen an das einmal gelobte Werk zu binden, als zu einem anderen Werke überzugehen; wenn aber das andere Werk sicher gleich oder vielleicht sogar besser ist als das gelobte, so steht die Wahl desselben gewiß frei. Man genügt auch, wenn man zu dem bereits geleisteten gleichen oder geringeren Werke noch etwas hinzufügt und so den Defekt ergänzt, so daß beide Werke zusammen als ein „opus melius" erscheinen. Sonst wäre diese Umwandlung in ein gleiches Werk läßliche Sünde, wenn auch manche hier einer strengeren Ansicht huldigen.

Die Gewalt zu kommutieren hat derjenige, welcher auch die Gewalt zu dispensieren hat, aber nicht umgekehrt; wer bloß Gewalt zu kommutieren, nicht zu dispensieren hat, kann bloß in ein gleiches, nicht in ein geringeres Werk kommutieren, denn in letzterem liegt eine teilweise Dispens; doch ist diese Gleichheit nicht mathematisch, sondern moralisch, d. i. in weiterem Sinne zu verstehen, weil die Kommutation sonst mit zuviel Schwierigkeiten und Skrupeln verbunden und nahezu unmöglich wäre. Es kann also auch ein Real- in ein Personalgelübde, ein immerwährendes in ein zeitweiliges umgewandelt werden. S. Alf., Th. m. n. 247: Conetur (sc. confessarius) talia opera vota substituere, quae poenitenti videantur magis utilia et non nimis difficilia; n. 243: Tutior est commutatio in frequentiam sacramentorum. Wer die Gewalt hat, dispensando commutare, kann nur kommutieren, aber auch einige Dispens anwenden, d. h. in ein etwas geringeres Werk umwandeln; heißt es „commutando dispensare", so hat er die Gewalt zu dispensieren, muß aber doch auch kommutieren, d. h. noch irgendein Werk auferlegen. Die letztere Formel schließt also eine größere Vollmacht in sich.

Die Umwandlung in ein geringeres oder gleiches Werk fordert zu ihrer Erlaubtheit eine gerechte Ursache; sie ist aber probabiliter auch ohne gerechte Ursache immer noch gültig, wenn der Defekt suppliert wird. Doch ist zur Kommutation eine geringere Ursache erforderlich als zur Dispens, ebenso eine geringere Ursache zur Umwandlung in ein gleiches als in ein geringeres Werk. Eine gerechte Ursache zur Umwandlung kann aber schon sein die größere Neigung des Gelobenden zu einem guten Werke und die geringere Gefahr der Übertretung. Im Zweifel, ob die Ursache zur Kommutation (Dispens) hinreichend gewesen sei, kann der Gelobende sich bei dem Urteile des Kommutierenden beruhigen.

Wenn die Umwandlung durch den zuständigen Oberen rechtmäßig

geschehen ist, so hört das ursprüngliche Gelübde auf, und man ist nicht verpflichtet, zum ersten Werke zurückzukehren, wenn das zweite unmöglich geworden ist, sei es auch durch eigene Schuld, z. B. wenn Almosen umgewandelt wurde in die Anhörung der hl. Messe an einem bestimmten Tage, und man die hl. Messe versäumt, so hat man zwar gegen sein Gelübde gesündigt, ist aber nicht verpflichtet, Almosen zu geben. Geschieht aber die Umwandlung durch eigenen Willen und eigene Wahl, so erlischt dadurch das erste Gelübde nicht, und man muß deswegen zum ersten zurückkehren, wenn das zweite nicht erfüllt wird; denn hier ist die Verpflichtung nicht übertragen, sondern man wollte ihr nur genügen durch ein besseres Werk. Übrigens steht es dem Gelobenden auch nach der Kommutation immer noch frei, zum ersten Gegenstand des Gelübdes zurückzukehren, sicher, wenn die Umwandlung stattfand in ein gleiches oder geringeres Gut, probabilius auch, wenn die Umwandlung in ein besseres Gut stattfand; denn die Umwandlung ist eine Gunst, welche nicht verpflichtet; es müßte denn sein, daß man nach der Umwandlung in ein besseres Gut das Gelübde erneuert hat.

II. Kapitel.

Die Gegensätze gegen die Tugend der Religion.

§ 62. Die Superstition im allgemeinen.

1. Schon bei der Darstellung der einzelnen Akte der Religion haben 381
wir die gegen dieselben verstoßenden Sünden behandelt. Gegen die Tugend der Religion als solche aber verstoßen zwei Sünden: 1) per excessum, die Superstition; 2) per defectum, die Irreligiosität. Wenn wir sagen, die Superstition verstoße durch das Übermaß gegen die Tugend der Gottesverehrung, so heißt das nicht so viel, als ob Gott allzusehr oder mit einer größeren Ehre verehrt werden könnte, als er verdient, sondern weil der Dienst Gottes auf ungebührende Objekte ausgedehnt oder auf eine ungebührende Art und Weise geübt wird.[1]

Die Superstition wird definiert als falsa religio oder jener Fehler gegen die Religion, durch welchen die religiöse Verehrung entweder Gott in ungebührender Weise (modus indebitus) oder einer Kreatur erwiesen wird, welcher sie nicht gebührt (res indebita). Darum

[1] S. Th. 2. 2. q. 92. a. 1.

bezeichnet das Tridentinum (sess. XXII. de celebr. Missae) die Superstition als „verae pietatis falsa imitatrix".[1]

Die Superstition inbezug auf die ungebührende Art und Weise zerfällt in zwei Arten: 1) falscher Kult (cultus falsus) und 2) eitler Kult (c. vanus et superfluus).

1) Der falsche Kult, der mit einer Lüge verbunden ist, wird begangen, wenn man Gott eine Verehrung erweist, die von Gott oder der Kirche ihrer Substanz nach verworfen ist, also

a) wenn man Gott noch verehren will durch die alttestamentlichen Zeremonien, z. B. Beschneidung, Opfern des Osterlammes;

b) wenn ein Laie sich fälschlich als Diener der Kirche ausgibt, z. B. absolviert, Messe liest;

c) wenn man auf eigene Autorität als im Namen der Kirche Anordnungen betreffs des Gottesdienstes erläßt;

d) wenn man Wunder, Offenbarungen, Visionen erdichtet oder falsche Reliquien vorlegt, sei es aus Gewinnsucht oder um die Andacht zu mehren;

e) wenn man durch eine unsittliche Handlung Gott verehren will (zugleich Blasphemie). Alle diese Sünden sind der Gattung nach Todsünden; doch kann bei den meisten (a, c, d) Unwissenheit und Einfalt von der Todsünde entschuldigen. Es könnte auch Geringfügigkeit des Gegenstandes gegeben sein, z. B. wenn jemand einer wahren Wundererzählung einen falschen Umstand beifügen würde.

Der hl. Thomas (2. 2. q. 93. a. 1) warnt gerade vor der „frommen Lüge", weil die Lüge nach dem hl. Augustinus (De mendacio c. 10. n. 17) nirgend mehr schadet als auf dem Gebiet der Religion.

382 2) Der eitle oder überflüssige Kult (c. vanus s. superfluus), wenn einem sonst richtigen Kult ein unpassender Umstand beigefügt wird, der weder zu Gottes Ehre beiträgt, noch den Geist zu Gott erhebt.

[1] Superstition von supersisto, betroffen stehen bleiben vor etwas Unerwartetem, die Angst vor dem Göttlichen. Cic., De nat. deor. 1. 42. 117. Als bloßes Wortspiel ist es zu fassen, wenn Cic., De nat. deor. 2. 28. 72. es von superstes ableitet. „Qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati." Mehr sachliche, als Worterklärung ist es, wenn Isidor (Etymolog. l. 8. c. 3. sentent.) das Wort ableitet von superstatuo oder superinstituo; denn „superstitio est superflua observantia in cultu super statuta seu instituta superiorum".

Nach S. Th. 2. 2. q. 93. a. 2. ist nämlich ein überflüssiger Kult Gottes nicht möglich an sich, sondern insofern dem Kultakte die richtige Beziehung auf sein Ziel fehlt. Zweck des Kultes aber ist, daß der Mensch Gott verherrliche und sich mit Seele und Leib Gott unterwerfe. Ein jeder Akt also, der nicht zum Ziele hat, Gott zu verherrlichen oder den Geist und durch Zähmung der Begierden auch den Leib Gott zu unterwerfen, oder dies tut in einer Weise, die gegen die Anordnung Gottes oder der Kirche oder die allgemeine Gewohnheit geht, die hierin nach Augustinus (ep. 36. n. 2) als Gesetz zu erachten ist, ist überflüssig und darum Superstition „quia in exterioribus solum consistens ad interiorem Dei cultum non pertinet". Es wäre also Superstition:

a) wenn man die hl. Messe hören wollte, vor Sonnenaufgang mit einer bestimmten grundlosen Zahl, Ordnung, Stellung der Kerzen;

b) wenn man bei der Feier der hl. Messe die Zeremonien, die Kreuzzeichen und Gebete mehren wollte, z. B. Gloria und Credo beten wollte gegen die Rubriken, überhaupt die Zeremonien mehren oder mindern wollte, sei es auch ex devotione, weil dies gegen die Anordnung der Kirche ist;

c) wenn man neue Andachten ohne Approbation der Kirche einführen und unter dem Volke verbreiten wollte, auch wenn diese Andachten nichts Ungehöriges enthalten;[1]

d) wenn man die Heiligen, die hl. Bilder oder Reliquien in einer von der Kirche nicht gebilligten und ihrer Praxis widersprechenden Weise verehren wollte, z. B. wenn man den hl. Christophorus[2] verehrt, um Geld von ihm zu erlangen, weil man ihn für den Wächter der verborgenen Schätze hält (Voit n. 48; Trid. sess. XXII. de celebr. Missae und sess. XXV. de invocatione Sanctorum).

Doch sind alle diese Handlungen an sich läßliche Sünde, weil der Gegenstand unbedeutend, an sich nicht schlecht ist und auf seiten des Subjekts die Einfalt entschuldigt. Schwere Sünde könnte es per accidens sein, wenn der Gegenstand in sich schlecht wäre, z. B. wenn man gestohlenes Gut opfern, in der Kirche schändliche Lieder singen würde, oder wenn man mit der Orgel ausgelassen, z. B. Tänze spielen und dadurch Gott ehren wollte, anders, wenn es bloß aus Leichtfertigkeit geschähe usw. Hierher gehört auch die schon oben erwähnte Sünde, ein Gelübde zu machen zu dem Zweck, damit ein Verbrechen gelinge, als ob Gott zu einer Sünde helfen könne oder wolle.

Dagegen ist es kein Aberglaube, das hl. Meßopfer oder Gebete in bestimmter Anzahl darzubringen zum Andenken an irgendein Geheimnis, z. B. zu Ehren der heiligsten Dreifaltigkeit, der hl. fünf Wunden, oder zur Erinnerung an ein Ereignis im Leben eines Heiligen, z. B. die sechs

[1] Leo XIII. „Officiorum ac munerum" n. 13.

[2] Ein im Volke umgehendes „Christophorusgebet" enthält aber eine direkte Teufelsverehrung, um durch ihn verborgene Schätze zu erhalten.

Aloysiussonntage, die Novene zu Ehren des hl. Franz Xaver (4. bis 12. März), die 30 Messen zu Ehren des hl. Gregor für einen Verstorbenen; denn es ist dies allgemein so Brauch in der Kirche. Nur darf man die Wirkung nicht gerade dieser bestimmten Zahl zuschreiben. Die Kirche selbst ordnet zur Gewinnung von Ablässen Gebete und religiöse Übungen in bestimmter Anzahl an und macht davon die Gewinnung des Ablasses abhängig. Ebenso ist es nicht Aberglaube, einzelne Heilige gerade in bestimmten geistigen und leiblichen Anliegen, z. B. gegen bestimmte Krankheiten anzurufen, entweder weil sie sich in einer bestimmten Tugend auszeichneten, oder weil sie Ähnliches litten oder schon in ihrem Leben gerade in dieser Weise wunderbar geholfen haben. — Über gewisse Gebete zur Heilung von Krankheiten usw. siehe unten.

Die Superstition inbezug auf den ungebührenden Gegenstand (quoad rem indebitam), insofern der Kreatur eine ihr nicht gebührende Ehre erwiesen wird, schließt eine Reihe von Unterarten in sich: Idololatrie, Aberglaube (vana observantia), Wahrsagerei (divinatio), Zauberei, (magia), Malefizium, Magnetismus, Spiritismus. Die Superstition hat ihren Grund vorzüglich im Unglauben. „Wo der Unglaube Hausherr ist, hat der Aberglaube sich schon die Hintertüre geöffnet." Pascal: „Incredules les plus credules de tous." Sie kann aber auch in Leichtgläubigkeit ihren Grund haben. Insbesondere schließt die vana observantia an den Wunderglauben, die Wahrsagerei an Offenbarung und Weissagung an. Es ist der Drang des Menschen, die Schranken seines Erkennens und Könnens durch besondere Mittel zu durchbrechen.

383 2. Die Werke der Superstition setzen eine Mitwirkung des Teufels voraus oder streben sie an, wenn dies auch vielfach von den Handelnden nicht beachtet wird. Es ist die sichere Lehre der Theologen, daß ein Verkehr und ein Bündnis mit dem Teufel stattfinden kann. Dieses Bündnis kann nun 1) ein ausdrückliches sein (pactum expressum s. explicitum), wenn man ausdrücklich die Hilfe des Teufels anruft oder wenigstens etwas unternimmt, wovon man weiß, daß der Teufel dazu mitwirkt, oder 2) ein stillschweigendes (pactum tacitum s. implicitum), wenn man offenbar unnütze und unverhältnismäßige Mittel anwendet, um etwas zu erkennen oder zu erreichen; denn da Gott oder die guten Engel zu solchen Dingen nicht mitwirken, etwa um der Laune und den Possen oder den Leidenschaften der Menschen zu dienen, so kann bei einer solchen Handlung die Wirkung nur vom Teufel erwartet werden. — Darum ist es niemals erlaubt, solche Handlungen vorzunehmen, auch nicht mit ausdrücklichem Protest gegen dämonische

Mitwirkung oder versuchsweise, weil in der Handlung selbst die Mitwirkung des Teufels entweder eingeschlossen oder erwartet ist. Der Teufel gebraucht gern solche Dinge, um seine Zwecke zu erreichen. Es liegt darin das Bestreben Satans, Gott gleich zu sein, einen Kult zu erringen, die Werke Gottes nachzuahmen, besonders die Wunder und Weissagungen. Er will dadurch seinen Einfluß auf die Menschen befestigen, sein Reich immer mehr ausbreiten, anderseits aber auch den Menschen schaden und Gottes Reich nach Kräften schädigen. Die Möglichkeit, durch ein Bündnis mit dem Teufel in Verkehr zu treten, beweist man

1) indirekt a) aus der Bosheit der Dämonen, die von Haß gegen Gott und die Menschen glühen und alles aufbieten, um Gottes Ehre zu schmälern und den Menschen zu schaden (Versuchung im Paradies); b) aus der Versuchung in der Wüste (Matth. 4. 9), wo der Teufel dem Heiland ein Bündnis anbietet: Haec omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me; c) aus den Erscheinungen der Besessenheit, insofern hier der Teufel im Menschen und durch den Menschen Außerordentliches vollbringt;

2) direkt und zwar a) aus den Vätern. So schreibt der heil. Augustinus die magischen Künste dem Teufel zu: S. Augustinus, De doctr. christ. l. II. c. 20. n. 30; Id. Divers. quaest. 83. q. 69. n. 4; b) aus der Lehre der Theologen S. Th. 2. 2. q. 122. a. 2. ad 3; S. Alf. l. 4. n. 26; c) aus den Konstitutionen der Päpste, z. B. Sixtus V. in der Bulle „Coeli et terrae creator".

Es fragt sich nun, ob der Mensch mit Hilfe des Teufels durch ein mit demselben eingegangenes Bündnis mehr erkennen und ausrichten kann als mit rein menschlichen Kräften. Darauf ist zu erwidern:

1) Die Dämonen können vieles erkennen, was über die Erkenntniskraft des Menschen hinausgeht; denn einmal besitzen die Engel von Natur aus eine höhere Erkenntniskraft als die Menschen (S. Th. l. q. 63. a. 4; q. 64. a. 1). Ferner steht ihnen eine größere Erfahrung zu Gebote als den Menschen bei ihrem kurzen Leben (S. Th. l. q. 64. a. 1. ad 5; S. August., De divin. daemon. c. 3. n. 7); darum erkennen

a) die Dämonen viele zukünftige Dinge aus ihren natürlichen Ursachen und Vorzeichen und zwar um so besser und sicherer als die Menschen, je allgemeiner und vollkommener sie die Ursachen und Bedingungen der Dinge erkennen (S. Th. l. q. 57. a. 3);

b) sie erkennen aus äußeren Akten und körperlichen Zeichen und

Veränderungen die Gedanken und Gefühle der Menschen und können darum Dinge erschließen, welche den Menschen unzugänglich sind. Dies hat seinen Grund darin, daß sich die geistigen und seelischen Akte mit Hilfe körperlicher Organe vollziehen und in diesen Änderungen hervorbringen, wie ja auch die Menschen „Gedanken lesen".

c) sie kennen verborgene Dinge der Gegenwart, soweit sie durch äußere Akte kundgegeben worden sind, z. B. geheime Diebstähle, und da die Schranken des körperlichen Raumes für den Geist nicht existieren, können sie entfernt geschehene Dinge, unmittelbar nachdem oder sogar während sie geschehen, an den entferntesten Orten melden. So führt ja auch das Rituale Romanum unter den Zeichen der Besessenheit auf: Ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere, distantia et occulta patefacere. Doch können sie die Gedanken und Affekte des Menschen nicht erkennen, insoweit sie im Intellekt oder Willen sich vollziehen und nicht hinreichend äußerlich kundgegeben sind; ebensowenig können sie vorauswissen und voraussagen, was durchaus frei zukünftig ist und was bloß vom göttlichen Willen abhängt, und im allgemeinen alles, was über die Kräfte einer geschaffenen Natur hinausgeht.

Was die Dämonen wissen, können sie auch den Menschen offenbaren, und hierher gehört die Wahrsagerei (divinatio). Meistens aber sagen sie das voraus, was sie selbst unter Zulassung Gottes tun werden.[1] Immer aber sind solche Mitteilungen des Teufels, mögen sie jetzt wahr oder falsch sein, Gutes oder Böses zum Inhalt haben, Ausfluß seines Willens, den Menschen zu schaden, weshalb Jesus Christus den Dämonen wiederholt verbot, ihm Zeugnis zu geben; Marc. 1. 24, 25; 3. 11, 12.

384 2) Die Dämonen können aber auch vieles bewirken, was über menschliche Kräfte hinausgeht, a) weil sie eine größere Erkenntnis und b) schon von Natur aus größere Kraft besitzen. Darum können auch die Menschen kraft eines mit den Dämonen geschlossenen Bündnisses oder vielmehr die Dämonen in den Menschen und durch die Menschen Dinge vollbringen, sei es nun in Wirklichkeit oder scheinbar durch Truggebilde, die den Menschen unmöglich sind. Die Dämonen können also:

[1] S. August., De div. daemon. c. 5. n. 9: Sciendum est illos (sc. daemones) ea plerumque praenuntiare quae ipsi facturi sunt. Accipiunt enim saepe potestatem et morbos immittere et ipsum aërem vitiando morbidum reddere et perversis atque amatoribus terrenorum malefacta suadere, de quorum moribus certi sunt, quod sint eis talia suadentibus consensuri.

a) was die wirklichen Einflüsse angeht, den Leib oder die äußeren Güter des Menschen angreifen (cf. Iob c. 1. sqq. Tob. 8.) — natürlich unter Zulassung Gottes —, ebenso können sie Körper bewegen, sie können die Einbildungskraft und das Begehrungsvermögen anregen und den Menschen zum Haß oder zur Lust reizen; hierher gehören Magie und Malefizium und jene Erscheinungen des Spiritismus, welche natürlich nicht erklärbar sind. (S. Th. 1. 2. q. 80. a. 2; 1. q. 110. a. 3; q. 111. a. 3 et 4.)

b) Was die Truggebilde oder scheinbaren Wirkungen angeht, so können die Dämonen solche nach dem hl. Thomas in zweifacher Weise hervorrufen, α) innerlich, indem sie auf die Einbildungskraft und die körperlichen Sinne einwirken und dadurch Bilder von Dingen hervorrufen, die gar nicht existieren, so daß der Mensch etwas anders sieht, als es ist; β) äußerlich, sie können unter Benutzung natürlicher Kräfte Scheingestalten hervorrufen oder die wirklichen Dinge mit einer Gestalt oder Form umkleiden, die ihrer Natur nicht entspricht, so daß in ihnen etwas zu sein scheint, was nicht in ihnen ist (1. 2. q. 114. a. 4. ad 2). Sie können aber auch selbst verschiedene Gestalten annehmen, um den Menschen zu täuschen. Doch können die Teufel keine Wunder wirken, d. h. nicht solche Dinge, die überhaupt über die Kräfte einer geschaffenen Natur hinausgehen. Auch bei diesen Wirkungen, selbst wenn sie scheinbar gut sind, ist die Absicht des Teufels immer eine boshafte, d. h. den Menschen zu schaden und sie vom Dienste Gottes abzuziehen. Ebenso ist er in Ausübung seiner Kräfte nicht selbständig und frei, sondern in allem an den Willen Gottes gebunden, der nach den Absichten seiner weisesten Vorsehung dies zuläßt. Ebendeshalb aber muß es bei diesen Offenbarungen und Wirkungen des Teufels immer möglich sein, sie als die Äußerungen dämonischer Kräfte zu erkennen, wenigstens insoweit, daß die Menschen nicht dauernd dadurch in Irrtum geführt werden können (Müller, Th. m. II. § 69 mit zahlreichen Belegstellen).

§ 63. Die verschiedenen Arten der Superstition.

1. Idololatrie oder Götzendienst ist der Erweis göttlicher Ehre 385
gegen eine Kreatur (S. Th. 2. 2. q. 94. a. 1). Zu ihrem Wesen gehört es nicht, daß sie sich auf materielle Gegenstände richte. Nach dem hl. Thomas ist die Idololatrie nicht eine Spezies der Ungläubigkeit (infidelitas), sondern eine Spezies der Superstition. Denn wie die Religion nicht Glaube, sondern Bezeugung des Glaubens (protestatio

fidei) ist, so ist die Idololatrie nicht Ungläubigkeit, sondern Bezeugung der Ungläubigkeit (protestatio infidelitatis). Die Idololatrie ist nun

1) realis, wirkliche, oder simulata, erheuchelte. Die wirkliche ist: a) perfecta, wenn man einer Kreatur oder einem Götzen göttliche Verehrung erweist in der Meinung, er sei Gott — sie ist stets verbunden mit Ungläubigkeit; b) imperfecta, wenn man einer Kreatur göttliche Verehrung erweist aus verkehrter Willensrichtung, z. B. aus Haß gegen Gott, Begierde, vom Teufel oder einer Kreatur etwas zu erlangen. Sie liegt in gewissem Sinne auch in einem ausdrücklichen oder stillschweigenden Bündnis mit dem Teufel. Die Idololatrie ist in beiden Arten schwere Sünde, schwerer jedoch in der zweiten als in der ersten wegen der verkehrten Willensrichtung. Als Sünde hält der heil. Thomas die Idololatrie für die schwerste aller Sünden — in ihrer vollen Ausprägung ist sie ja stets mit Unglauben und Gotteshaß verbunden —, weil sie die religiöse Ordnung umstößt und gleichsam einen neuen Gott aufstellt.

Die erheuchelte (simulata) Idololatrie findet statt, wenn man einem Götzen einen äußeren Kult darbringt ohne Absicht, ihn zu verehren, z. B. wenn man aus Furcht vor einem Götzenbild Weihrauch streuen würde. Auch sie ist schwere Sünde als Verleugnung des Glaubens;

2) formalis und materialis, je nachdem sie wissentlich und freiwillig oder ohne Wissen und Willen geschieht. So z. B. wäre es materieller Götzendienst, wenn jemand in der irrigen Meinung, eine Hostie sei konsekriert, dieselbe anbeten würde.

Der Götzendienst der Heiden ist Dämonenkult. Ps. 95. 5: Omnes dii gentium daemonia. So erklären sich auch die wunderbaren Zeichen, die Heilungen und die Orakel, die nicht immer und nicht ausschließlich als Betrug aufgefaßt werden dürfen (1. Cor. 8. 4; 10. 20; S. Cypr., De idol. vanit.; S. Aug., De civ. Dei l. 8. c. 24. n. 2; S. Th. 2. 2. q. 94. a. 4). Die Idololatrie hat eine doppelte Quelle: auf seiten des Menschen wirkt nach dem hl. Thomas als dispositive Ursache mit die Mangelhaftigkeit unserer menschlichen Natur, insbesondere unseres Erkenntnis- und Begehrungsvermögens, nämlich die Unkenntnis des wahren Gottes (ignorantia intellectus) und die ungeordnete Liebe und Verehrung der Kreatur (inordinatio affectus); von seiten des Teufels die außerordentlichen Zeichen und Offenbarungen, wodurch er die Menschen zu seiner Verehrung verführt. — Der dem Menschen natürliche Drang nach dem Göttlichen und einer höheren Autorität bewirkt, daß er sich beim Abfall vom wahren Gott einen Götzen in der Kreatur sucht.

Mit Recht bemerkt Müller (Th. m. l. II. § 71), daß die Idololatrie in unserer Zeit neue Formen angenommen hat: es ist Idololatrie der

Pantheismus, der die ganze Welt und besonders die Menschheit als Gottheit bezeichnet, der Positivismus, welcher dem wahren Gott die kontinuierliche Gesamtheit der Menschen und dem Kultus des wahren Gottes die Anbetung der großen Männer substituiert; Idololatrie ist es, unter Verwerfung der göttlichen Autorität und des göttlichen Gesetzes den Staat als absolut unabhängig, als Quelle aller Gesetze und Rechte darzustellen (Hegel: Der Staat ist der reale, präsente Gott).

Eine Art Idololatrie ist es auch, die Heiligen so zu ehren, als ob sie aus eigener Kraft natürliche und übernatürliche Geschenke geben könnten. Idololatrie im weiteren Sinne ist es, falsche Heilige zu verehren oder sich selbst Heiligenverehrung verschaffen zu wollen durch erheuchelte Heiligkeit, erdichtete Wunder. Noldin, De praeceptis n. 152.

2. Aberglaube im engeren Sinne, vana observantia, aber- 386
gläubische Übung; divinatio, Wahrsagerei; magia, Zauberei. Diese drei Arten sind nicht wesentlich voneinander verschieden; denn ihre Sündhaftigkeit besteht in dem ausdrücklichen oder stillschweigenden Verkehr mit dem Teufel, wobei es formell gleichgültig ist, ob man dadurch eine Kenntnis erhalten oder sonst eine Wirkung hervorbringen will. Wo dagegen ein ausdrücklicher Verkehr mit dem Teufel stattfindet, ist dies in der Beichte anzugeben, weil damit sehr leicht andere Sünden verbunden sind, Verleugnung oder Abschwörung des christlichen Glaubens, Anbetung des Teufels, Verunehrung geweihter Dinge, besonders der Eucharistie, Verschreibung seiner selbst an den Teufel. Wenn das Bündnis durch äußere Zeichen bekräftigt wurde, so sind diese natürlich zu vernichten.

Die vana observantia nun besteht darin, daß man zur Erreichung einer bestimmten Wirkung Mittel anwendet, welche weder nach ihrer Natur noch nach der Anordnung Gottes oder der Kirche dazu geeignet sind. Je nach der verschiedenen Wirkung, die man erreichen will, unterscheidet man

1) ars notoria, die Kunst, die Kenntnis der Dinge plötzlich und mühelos durch obige Mittel zu erlangen, z. B. wenn man einen Dieb entdecken wollte durch Betrachtung gewisser sonderbarer Figuren, wenn man verborgene Schätze durch einen Erdspiegel finden wollte, wenn man durch gewisse von der Kirche nicht approbierte Gebetchen sich die Wissenschaft aneignen wollte;

2) ars sanitatum, die Kunst, Krankheiten durch ungeeignete Mittel zu vertreiben;

3) observantia eventuum, die Übung, aus der Beobachtung gewisser zufälliger Erscheinungen oder Ereignisse die Zukunft zu erschließen, um sein Leben danach einzurichten, wo also das Ereignis

weder eine natürliche Ursache, noch ein von Gott gegebenes Zeichen ist, um die Zukunft zu erkennen, z. B. wenn ein Jäger den glücklichen oder unglücklichen Ausgang einer Jagd daraus erkennen will, daß ein Hase am Wege vorüberspringt oder ein altes Weib ihm begegnet.

Ob diese Übungen wirklich abergläubisch sind, läßt sich erkennen:

1) aus der Unzulänglichkeit des angewendeten Mittels, welches weder natürliche noch übernatürliche Ursache der beabsichtigten Wirkung sein kann;

2) aus der Hinzufügung eines bestimmten Umstandes, dem gerade die Wirkung zugeschrieben wird, z. B. daß die Handlung geschehe um Mitternacht, vor Sonnenaufgang, „unberufen", daß geheime oder sinnlose Worte, fremde Schriftzeichen angewendet werden;

3) aus der Unfehlbarkeit, mit welcher man die Wirkung von den keineswegs unfehlbar wirkenden Mitteln erwartet.

Als ausdrücklicher oder stillschweigender Verkehr mit dem Teufel ist die vana observantia objektiv immer Todsünde (peccatum mortale ex genere suo toto), so daß es also hier eine parvitas materiae nicht gibt; subjektiv aber kann sie ex imperfectione actus oder wegen der Unwissenheit, Einfalt, mit welcher diese Dinge geübt werden, läßliche Sünde werden, so insbesondere bei ungebildeten Personen bei der observantia eventuum. Die imperfectio actus würde nach dem hl. Alfons vorzüglich darin bestehen: Si non adhibeatur fides, licet timeatur ita esse vel futurum. (S. Alf., l. 4. n. 15.) Todsünde wäre es immer, wo es sich handelt um eine ausdrücklich oder sehr wahrscheinlich anzunehmende Mitwirkung des Teufels, anders, wo eine solche Mitwirkung nicht beachtet wird oder nicht hervortritt. Darum sind regelmäßig diese Handlungen nicht Todsünde, weil die Leute an dämonische Mitwirkung gar nicht denken, während doch das Formelle dieser Sünde in der gesuchten Verbindung mit dem Dämon besteht. Wenn deswegen sonst fromme Leute solche Mittel anwenden, soll der Seelsorger sie über deren Nutzlosigkeit belehren, unter Umständen ihnen sagen, wenn man den sonderbaren Umstand weglasse und nicht unfehlbar an die Wirkung glaube, sei die Übung nicht sündhaft.

Im Zweifel, ob eine Wirkung einer natürlichen Ursache oder dämonischem Eingreifen zuzuschreiben sei, ist anzunehmen, daß sie auf natürlicher Ursache beruhe, wo nicht bestimmte Gründe das Gegenteil nahelegen. Daher darf man solche Mittel anwenden unter Protest, daß man die Wirkung nicht wolle, wenn der Teufel dazu mitwirke. Doch ist hier

der natürliche Erklärungsversuch mit Rückhalt aufzunehmen, wenn er von solchen ausgeht, die alles Dämonische leugnen und überhaupt nur Natürliches zulassen. Wenn es feststeht, daß die Wirkung nicht von einer natürlichen Ursache ausgehen kann, aber zweifelhaft ist, ob sie von Gott oder vom Teufel kommt, so ist die Wirkung dem Teufel zuzuschreiben, wo nicht die Heiligkeit des Handelnden oder andere sehr gewichtige Zeichen für das Gegenteil sprechen. Denn es wäre vermessen zu glauben, daß Gott fortwährend Wunder wirke. Darum darf man hier auch nicht probeweise, auch nicht unter Protest gegen dämonische Mitwirkung, das Mittel anwenden, weil durch die Anwendung des Mittels selbst schon die Mitwirkung des Teufels erbeten ist. Umsomehr gilt dies, wo das Mittel offenbar eitel und unnütz ist.[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es keineswegs das unterscheidende Merkmal für den Aberglauben ist, ob die Wirkung eintritt oder nicht; denn wenn die Wirkung nicht eintritt, dann liegt einfach der Versuch eines Verkehrs mit dem Teufel vor; tritt aber die Wirkung bei einem offenbar unzureichenden Mittel ein, dann ist dies ein tatsächlicher Beweis für die dämonische Mitwirkung, es liegt also ein wirklicher Verkehr mit dem Teufel vor.

Es ist also Aberglaube: 1) Kräuter an gewissen Tagen zu bestimmten Stunden zu sammeln oder andere Mittel anzuwenden, um ihnen eine besondere Wirkung zu verschaffen, z. B. in der Weihnacht Fett vor das Fenster zu stellen, damit es gesegnet werde; 2) Amulette, Bänder mit besonderen Zeichen zu tragen als wirksames Mittel zur Heilung von Wunden, zum Schutze gegen einen plötzlichen Tod, Abwendung jeglichen Schadens; 3) einige Tage als glückbringend, andere als unglückbringend anzusehen und seine Handlungen danach einzurichten; 4) nicht zu dreizehn bei Tische sitzen wollen, weil einer davon sterben müsse. 5) Hierher zählen auch die verschiedenen sonderbaren Mittel, welche angewendet werden zur Vertreibung der Krankheiten, des Ungeziefers usw. Daß bei solchen abergläubischen Übungen tatsächlich ein Erfolg eintritt, ist anfangs Zufall, nachdem die Menschen aber einmal darauf achten, dämonischer Einfluß.[2]

[1] Noldin, De praeceptis n. 160 meint, ein solches Mittel das ein oder andere Mal anwenden, könne, wenn man nicht unfehlbar den Erfolg erwarte, von schwerer Sünde entschuldigt werden, einmal wegen der imperfectio actus, und dann weil doch keine schwere Gefahr des Verkehrs mit dem Dämon vorliege.

[2] S. Th. 2. 2. q. 96. a. 3. ad 2: Quod a principio in istis observationibus aliquid veri homines experti sunt, hoc accidit casu. Sed postmodum cum homines incipiunt suum animum huiusmodi observandis implicare, multa secundum huiusmodi observationes eveniunt per deceptionem daemonum, ut in his observationibus homines implicati curiosiores fiant et se magis inserant multiplicibus laqueis perniciosi erroris, ut Augustinus dicit secundo de doctrina christiana (c. 23. n. 35).

Dagegen ist es: 1) kein Aberglaube, geweihte Medaillen, hl. Bilder, Reliquien von Heiligen aus Andacht bei sich zu tragen mit dem festen Vertrauen, dadurch die göttliche Hilfe zu erlangen.

2) Es ist kein Aberglaube, die Sakramentalien der Kirche nach Absicht der Kirche mit Andacht zu gebrauchen; es wäre aber Aberglaube, die bestimmte Wirkung von einem Sakramentale unfehlbar zu erwarten, z. B. daß man durch Anlegung der Blasiuskerzen wirklich und absolut sich gegen jedes Halsübel sichere; denn wenn das Gebet der Kirche auch unfehlbar erhört wird, so doch nicht immer in der bestimmten Richtung, und ohnehin kann die Wirkung auch durch mangelnde Disposition des Empfängers usw. vereitelt werden. — Es wäre ferner Aberglaube, die Wirkung eines Sakramentale in die Menge der angewendeten Sache, z. B. des Weihwassers, geweihten Salzes usw., zu setzen.

3) Was die Anwendung gewisser Gebete zur Heilung von Krankheiten angeht, so ist zu unterscheiden: a) wenn die Gebete in sich Unwahres, Unnützes, Unwürdiges, Lächerliches enthalten, sind sie verboten; b) wenn die Gebete, Beschwörungsformeln usw. in sich gut sind, so ist ihr Gebrauch erlaubt, wenn man nicht eine unfehlbare Wirkung von ihnen verlangt (ensalmus invocativus); c) sie sind unerlaubt, wenn man denselben eine unfehlbare Wirkung zuschreibt (ensalmus constitutivus) oder die Wirkung gerade von dieser Gebetsformel erwartet.[1] — Ähnliches gilt, wenn man von Gebeten oder Übungen bestimmte übernatürliche Wirkungen unfehlbar erwartet, z. B. wer die Zeichen I. N. R. I. (Iesus Nazarenus Rex Iudaeorum) am Morgen des Tages auf die Stirne zeichnet, bleibe an diesem Tage vor dem plötzlichen Tode bewahrt; Aberglauben ist das in gewissen Luitgartenbüchern empfohlene „Gebet des himmlischen Hofes", mit dem man 34 Seelen vor der Hölle bewahren, 34 Seelen aus dem Fegfeuer befreien, Verzeihung der Sünden für sich und andere erlangen könne. Denn wenn auch die Andacht in sich gut ist, so ist es doch Vermessenheit und Aberglaube, eine solche Wirkung davon zu erwarten. — Im Zweifel, ob im Gebrauche gewisser Gebete und Kreuzzeichen Aberglaube enthalten sei, kann man sie anwenden unter Protest, daß man die Wirkung nicht wolle, wenn Aberglaube mit unterlaufe.

Für die seelsorgliche Praxis gibt der hl. Alfons den Rat, daß, wenn ungebildete Leute in gutem Glauben aus Andacht solche von der Kirche nicht aufgenommene Bräuche beobachten, man sie zuweilen in demselben belassen könne, weil es schwer ist, sie von Dingen abzubringen, die sie schon von ihren Vorfahren überkommen haben. — Überhaupt muß der Seelsorger auch abergläubischen Gebräuchen gegenüber zwar mit Entschiedenheit, aber doch mit großer Vorsicht auftreten und besonders die Leute an den rechten

[1] Laymann, l. 4. tr. 10. c. 4. n. 4: Licet Deus quibusdam conferat gratiam sanitatum, tamen ita confert, ut sit gratia personalis, et non infallibiliter annexa certae rei aut actioni, quam quivis hominum adhibere et effectum miraculosum praestare possit.

Gebrauch der kirchlichen Sakramentalien gewöhnen. — Auch soll er sich hüten, von solchen abergläubischen Übungen zu reden, welche in der Gegend nicht bekannt sind, weil sonst Gefahr ist, daß die Leute das nachahmen.

3. **Wahrsagerei** (divinatio)[1] ist die Erforschung verborgener 387
oder zukünftiger Dinge, unter ausdrücklicher oder stillschweigender Anrufung des Teufels.[2]

Zum Begriff Wahrsagerei bemerkt der hl. Thomas (S. Th. 2. 2. q. 95. a. 1): Das Zukünftige kann vorher erkannt werden entweder in seiner Ursache oder in sich selbst. Die Ursachen aber sind entweder solche, die ihre Wirkung notwendig und immer hervorbringen, und deshalb kann diese mit Gewißheit vorausgesagt werden, und solche, die ihre Wirkung in der Regel hervorbringen, und dann kann diese als vermutlich eintretend vorausgesagt werden; endlich gibt es Ursachen, die sich zu einer jeden von zwei Wirkungen an und für sich gleich verhalten, wie die vernünftigen Ursachen, und diese Wirkungen können also nicht in ihrer Ursache, sondern nur in sich vorher erkannt werden. Der Mensch nun kann derartige Wirkungen nur erkennen, wenn sie gegenwärtig sind, Gott allein vermöge seiner Ewigkeit sieht das Zukünftige als gegenwärtig. Voraussagen aus natürlichen Ursachen, deren Wirkung notwendig oder gewöhnlich eintritt, ist nicht Wahrsagerei. — Von der ars notoria unterscheidet sich die Wahrsagerei, insofern jene eine plötzliche, müheloſe Eingießung der Kenntnisse anstrebt, diese eine mehr systematische Erforschung der verborgenen oder zukünftigen Dinge begehrt; von der observantia eventuum, insofern diese dazu unmittelbar dienen soll, die Lebensführung danach einzurichten, während die Wahrsagerei eine mehr spekulative Kenntnis sucht. Bezieht sich die Wahrsagerei auf Dinge, die Gott allein wissen kann, z. B. die freizukünftigen menschlichen Handlungen, so liegt in ihr zugleich stillschweigende Idololatrie.

Die Wahrsagerei mit ausdrücklicher Anrufung des Teufels ist eine mehrfache: 1) das **Orakel**, wenn der Teufel durch Götzendiener antwortet; S. Cypr., De vanit. idol.; S. Greg. Naz. or. 3. n. 18; 2) **Teufelserscheinung** (praestigium), wenn der Teufel sich selbst dem Menschen stellt, um ihn das Verborgene zu lehren; 3) **Pythonismus**, wenn der Teufel durch einen lebenden, von ihm ergriffenen Menschen (Pythonicus, Pythonissa) Antwort gibt; vgl. Deut. 18. 11, 12; 1. Reg. 28. 7, 8; 4. Reg. 21. 6; Isai. 8. 19; Act. 16. 16;

[1] Der Ausdruck divinatio nach Isidor, Etymol. l. 8. c. 9: Divini dicti quasi Deo pleni; divinitate enim se plenos simulant et astutia quadam fraudulentiae hominibus futura coniectant.

[2] S. Th. 2. 2. q. 95. a. 2: Omnis divinatio ex operatione daemonum provenit vel quia expresse daemones invocantur vel quia daemones ingerunt se vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum implicent vanitate.

4) Nekromantie, wenn der Teufel scheinbar Tote erweckt, damit sie Antwort geben; 1. Reg. 28. Wenn es auch nach der Natur der Sache und durch geschichtliche Tatsachen feststeht, daß Verstorbene erscheinen können, so kann doch der Teufel weder die Seelen im Fegfeuer noch die Verdammten auf die Welt rufen, da er über sie keine Gewalt besitzt (1. q. 117. a. 4. ad 2); 5) haruspicium, wenn der Teufel durch die Eingeweide der Opfertiere, 6) geomantia, hydromantia, aeromantia, pyromantia, wenn er durch Zeichen in der Erde, im Wasser, in der Luft, im Feuer die Menschen zu belehren sucht.

Mit stillschweigender Anrufung des Teufels findet die Wahrsagerei statt: 1) bei der Astrologie (astrologia iudiciaria, im Gegensatz zur naturalis, welche nur den natürlichen Einfluß der Gestirne schildern will), wenn aus der Stellung und Bewegung der Sterne auch nur mit Wahrscheinlichkeit zufällige Ereignisse und freizukünftige Handlungen im Menschenleben vorausgesagt werden sollen, 2) auspicium und augurium, wenn aus dem Flug und Ruf der Vögel Zukünftiges vorhergesagt wird, das vom freien Willen des Menschen abhängt oder mit solchen Erscheinungen in keinem natürlichen Zusammenhang steht, 3) omen, wenn man aus einem zufälligen Ereignisse, 4) physiognomia, wenn man aus den Gesichtszügen, der Körperdisposition, und 5) chiromantia, wenn man aus den Linien der Hand freie Wirkungen und zufällige Ereignisse als unfehlbar eintretend bestimmen will.

Im allgemeinen gilt als Regel: dem Teufel ist zuzuschreiben jede Erkenntnis zukünftiger oder verborgener Dinge, die auf andere Weise erlangt wird als durch göttliche Offenbarung oder die natürlichen Erkenntnismittel. Im Zweifel, ob eine Erkenntnis aus natürlichen oder außernatürlichen Quellen, vom guten oder bösen Geiste stammt, gelten die gleichen Bestimmungen wie bei der vana observantia (S. 502).

Die Wahrsagerei mit ausdrücklicher Anrufung des Teufels kann niemals, auch nicht durch Unwissenheit, von einer Todsünde entschuldigt werden, weil nach dem hl. Alfons (l. 4. n. 7. 5) ein solcher Verkehr mit dem geschworenen Feinde Gottes einen Verrat gegen Gott, einen Abfall von Gott und oft auch einen Dämonenkult in sich schließt. Die Wahrsagerei mit stillschweigender Anrufung des Teufels kann oft von einer Todsünde entschuldigt werden durch Unwissenheit, Einfalt, oder wenn der Sache kein fester Glaube beigemessen wird, sondern mehr eine gewisse Vermutung, Furcht vor dem Eintreten des Ereignisses da ist. —

Auch der würde schwer sündigen, welcher bei Anwendung offenbar unzureichender Mittel zur Erlangung von bestimmten Kenntnissen gegen einen Verkehr mit dem Teufel protestiert, da dieser tatsächlich in der Handlung eingeschlossen ist.

Nach dem hl. Alfons (n. 8) würde derjenige eine schwere Sünde begehen, welcher von Sternen, Träumen und anderem derart so abhängt, daß er danach sein Leben regeln will. Dagegen, infolge der Beobachtung solcher Dinge, ein oder das anderemal etwas unterlassen, wozu man nicht unter einer Todsünde verpflichtet ist, gilt bloß für eine läßliche Sünde. Überhaupt fügt der hl. Alfons bei (n. 9): Communiter et ut plurimum in similibus, in quibus tacitum tantum est pactum, venialiter tantum peccari docent consequenter doctores . . . quia communiter fere aliquid istorum intervenit, quae a mortali excusare dicunt, ut v. gr. quod fides integra non adhibeatur.

Die Moralisten wenden diese Prinzipien dann weiterhin praktisch an: 388
1) Sich wahrsagen oder die Karten schlagen lassen, ist schwere Sünde, wenn es im Ernste geschieht. Wenn es im Scherze geschieht, die wahrsagenden Personen aber es im Ernste tun, ist es objektiv ebenfalls schwere Sünde der Mitwirkung oder des Ärgernisses, die aber oft nicht beachtet wird.

2) Betreffs der Traumdeuterei unterscheidet man a) natürliche Träume, welche durch die leibliche oder geistige Disposition des Schlafenden hervorgerufen werden. Sie lassen darum vernünftiger- und erlaubterweise einen Schluß auf körperliche und geistige Zustände des Betreffenden zu; es wäre aber Aberglaube, freizukünftige Dinge daraus erschließen zu wollen; b) von Gott geschickte Träume, wie ja der Herr verheißen hat, durch Träume zu reden, und so geredet hat. Num. 12. 6: Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei vel per somnium loquar ad illum; cf. Gen. 37. 5 sqq.; 28. 12; Matth. 1. 20; 2. 12, 19, 22; Act. 16. 9. Solchen von Gott geschickten Träumen darf und muß man glauben, wobei jedoch zu bedenken ist, daß sie nur selten sind und von Gott nur aus besonderen Ursachen geschickt werden; c) vom Teufel geschickte Träume; ihnen zu glauben ist Superstition, Verkehr mit dem Teufel. Lev. 19. 26: Non augurabimini nec observabitis somnia. Um zu unterscheiden, ob solche Träume göttlichen oder dämonischen Ursprungs sind, ist zu beachten, a) ob der Traum zu einem guten Werke antreibt, b) ob der Mensch sich nach dem Traume eifriger und bereitwilliger fühlt zu den Werken der Frömmigkeit. Im Zweifel ist es besser, den Traum für teuflisch oder rein natürlich zu halten und abzuweisen, weil Gott, wenn er uns durch Träume belehrt, uns auch darüber vergewissert, daß sie von ihm gesendet sind. Eccl. 5. 6; Ecclus. 34. 7.

3) Das Loswerfen, sortilegium. Hier unterscheidet man a) sortes divisoriae, die angewendet werden, um Güter zu verteilen, Streitigkeiten zu beendigen; sie sind erlaubt, nur bei Besetzung kirchlicher Ämter verboten c. 3. „Ecclesia" l. 5. tit. 2 de sortileg.; b) sortes consultoriae, durch

welche man den göttlichen Willen erforscht, um zu wissen, was zu tun oder zu lassen ist; sie sind nicht erlaubt, außer wo sie auf Anordnung Gottes selber geschehen (Ios. 7. 14; Reg. 10. 20; Act. 1. 26), oder wo es sich um eine wichtige Sache handelt und man sich sonst keinen Rat weiß; denn um den Willen Gottes in einer Sache zu erkennen, sind wir für gewöhnlich an unseren Oberen, an den Beichtvater, an andere vernünftige Männer gewiesen; c) sortes divinatoriae, durch welche man die Offenbarung einer verborgenen oder zukünftigen Sache erstrebt, z. B. den glücklichen Ausgang eines Unternehmens durch Losziehen oder Würfelwerfen; sie sind unerlaubt, weil eine stillschweigende Anrufung des bösen Geistes enthaltend.

389 4. Magia, Zauberei. Magie im weiteren Sinne, natürliche Magie, ist die Kunst, auffallende Dinge durch geheime, aber natürliche Ursachen, z. B. durch Benutzung chemischer oder physischer Kräfte, hervorzubringen. Sie ist selbstverständlich erlaubt. Magie im engeren Sinne (magia superstitiosa), Zauberei ist die Kunst, Dinge, welche die Kräfte des Menschen übersteigen, mit Hilfe des ausdrücklich oder stillschweigend angerufenen Teufels zu vollbringen. Sie ist schwer sündhaft und begründet nach kirchlichem Rechte den Verdacht der Häresie; vgl. die Wunder, welche die Zauberer Pharaos wirkten, Exod. c. 7 et 8; Simon Magus, Act. 8. 9. seqq.; Elymas, Act. 13. 8; cf. Lev. 19. 31; 20. 6; Deut. 18. 9—12; Matth. 24. 24; 2. Thess. 2. 8—10.

Das Maleficium (schwarze Kunst) ist die Kunst, mit Hilfe des Teufels zu schaden. Man unterscheidet: 1) m. amatorium s. philtrum (Liebestrank), die Kunst, heftige Liebe und Abneigung gegen andere hervorzurufen, ohne daß jedoch die Freiheit des Betreffenden beeinträchtigt wird. Es kann dies jedoch nur durch Beeinflussung der Phantasie und des sinnlichen Begehrungsvermögens geschehen; 2) m. veneficum, die Kunst, mit dämonischer Hilfe dem Nächsten zu schaden. Das Maleficium schließt eine doppelte schwere Sünde in sich, weil es einerseits eine schwere Beleidigung gegen Gott, anderseits eine schwere Schädigung des Nächsten ist. Exod. 22. 18: Maleficos non patieris vivere. Das Maleficium kann aufgehoben werden durch Gebet, Exorzismus, die hl. Sakramente, Zerstörung des Gegenstandes oder Zeichens, woran etwa die schlimme Wirkung geknüpft war; es ist aber nicht erlaubt, es durch eine ähnliche Handlung mit Hilfe des Teufels aufzuheben. Wenn auch die Möglichkeit des maleficium absolut zuzugeben ist, so möge doch der Beichtvater den so häufigen, grundlosen Verdächtigungen gewisser Personen in dieser Hinsicht energisch entgegentreten.

5. Magnetismus. Der Magnetismus trat zuerst als natürliches 390
Heilverfahren auf und leitet so seinen Ursprung zurück auf Franz Mesmer, daher auch Mesmerismus genannt.[1]

Es scheint aber, daß mit dem Magnetismus spiritistische Bestrebungen verbunden wurden, und insoweit ist er wie der Spiritismus zu beurteilen und erklären sich auch die Entscheidungen der römischen Kongregationen.

Die Entscheidungen derselben (cf. Gury-Ballerini I. n. 279--281) 391
sind folgende: Auf Anfrage des Bischofs von Lausanne und Genf erfolgte unter dem 1. Juli 1841 die Antwort: Usum magnetismi, prout in casu exponitur, non licere, und zwar selbst dann, wenn man in seiner Intention jede dämonische Einmischung ausschließe. Ebenso Congr. S. Off. 21. April. 1841; ebenso die Epist. encycl. S. Off. vom 30. Juli 1856, welche die Tatsächlichkeit der Phänomene voraussetzt: Mature perpensis iis, quae circa magnetismi experimenta a viris fide dignis relata sunt. — Etenim compertum est, novum quoddam superstitionis genus invehi ex phaenomenis magneticis (cf. S. C. Off. 28. Iul. 1847).

Durch diese Entscheidungen ist die Anwendung des tierischen Magne- 392
tismus oder des Hypnotismus, soweit er sich als ein Heilverfahren erweist, das durch natürliche Mittel natürliche Wirkungen erzielen will, nicht verurteilt, aber damit auch noch nicht als erlaubt erklärt, wie verschiedene römische Entscheidungen dartun. So S. C. Off. 28. Iul. 1847 (cf. 23. Iun. 1840): Remoto omni errore, sortilegio, explicita aut implicita daemonis invocatione, usus magnetismi, nempe merus actus adhibendi media physica aliunde licita, non est moraliter vetitus, dummodo non tendat ad finem illicitum aut quomodocunque pravum. Applicatio autem principiorum et mediorum pure physicorum ad res et effectus vere supernaturales, ut physice explicentur, non est nisi deceptio omnino illicita et haereticalis. Vgl. dagegen die Antwort des Großpönitentiars vom 2. Sept. 1843: Num sepositis abusibus rei, et reiecto omni cum daemone foedere, liceat exercere magnetismum animalem, et ad hunc confugere velut ad remedium

[1] Mesmer, geboren 1733 zu Itznang am Bodensee, absolvierte zu Wien die medizinischen Studien, wurde Mitglied der medizinischen Fakultät und glaubte 1773 ein neues magnetisches Heilverfahren entdeckt zu haben, den sogenannten tierischen Magnetismus. Er nahm in jedem Körper eine Art magnetisches Fluidum an, das durch geeignete Mittel von einem Körper auf den anderen übergeleitet werden könne, zur Heilung von Krankheiten.

quod plures habent ut naturale et utile sanitati? Hanc quaestionem non adhuc esse a Sancta Sede serio perpensam nec tam cito esse responsuram. Übrigens ist die gegenwärtige Anwendung des Hypnotismus auch durch die Medizin nicht immer von Einwendungen frei. Weiteres über den tierischen Magnetismus oder Hypnotismus als natürliches Heilverfahren an anderer Stelle.

393 6. Unter Spiritismus versteht man das Bestreben, mit der Geisterwelt zu verkehren, um von ihr besondere Aufschlüsse über das jenseitige Leben usw. zu empfangen. Seinen Ursprung leitet er ab vom Tischrücken. Dieses, schon im Altertum (s. u. Tertullian) und im Mittelalter (Janssen, Gesch. des deutschen Volkes. Bd. VI. S. 339, 388, 389) bekannt, kam i. J. 1832 in Amerika in Schwung. Drei Knaben hatten im Spiel ihre Hände auf einen Tisch gelegt, und obwohl derselbe beschwert war, ihn in Bewegung und Rotation gebracht. 1853 wurde das Tischrücken durch Dr. Andree in Bremen nach Deutschland importiert. Anfangs war es eine einfache Bewegung des Tisches, die sich aber richtete nach dem Willen dessen, der an ihm saß, so daß der Tisch sich bewegte oder ruhte, so oder anders sich bewegte, ganz nach dem Willen der betreffenden Person; bald gab der Tisch durch Schläge Antwort, schrieb auch mit einem an seinem Fuß befindlichen Griffel auf Papier. Endlich wurden, abermals in Amerika zuerst, auch Personen als Medium zwischen dem Geiste und denen, welche mit dem Geiste verkehren wollten, verwendet, um die Antworten entgegenzunehmen. Die Geister geben ihre Anwesenheit irgendwie kund, bezeichnen sich bald als gute, bald als böse Geister, bald als Seelen der Verstorbenen. Sie antworten: a) durch einen Tisch oder Dreifuß, durch Klopfen oder Schreiben mittels eines am Fuße befindlichen Griffels, oder durch den Psychograph, d. i. durch ein Brettchen mit einem darauf befindlichen Zeiger, der, sobald das Medium seine Hand auf das Instrument legt, über die bogenförmig angeordneten Buchstaben des Alphabets sich hinbewegt; b) durch die Medien selbst, welche sie zum Sprechen oder Schweigen zwingen; c) persönlich, indem sie mittels eines daliegenden oder auch an einem verborgenen Orte hingelegten Griffels schreiben.

Was den Inhalt der Antworten angeht, so beziehen sich dieselben auf die verschiedensten Gegenstände, ähnlich wie beim Hellsehen. Auch hier haben wir Reden gegen den Glauben, besonders gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen. Schlechte, ohne Buße verstorbene Menschen werden in den Himmel versetzt; Personen, an deren reinem Leben und gutem

Tod man nicht zweifelte, als in der Hölle befindlich dargestellt. Dagegen fehlen naturwissenschaftliche und geschichtliche Mitteilungen, die durch entsprechende Kriterien geprüft, eventuell richtiggestellt werden könnten, gänzlich. Dabei zeigen sich den Sinnen außerordentliche Erscheinungen, ganze Gestalten, eine Hand, ein Fuß (Materialisierung der Geister). Die Spiritisten wollen sogar Photographien und Gipsabdrücke von materialisierten Geistern besitzen. Die Anwesenden vernehmen wunderbare Musik, Gegenstände werden emporgehoben und umhergeschleudert, es verbreiten sich üble Gerüche, die Anwesenden werden berührt, gequält, Möbel verschwinden plötzlich und erscheinen ebenso plötzlich wieder, es geschieht ein Schürzen von Knoten in einem in sich geschlossenen Bande, Verkettung von Ringen oder die Ringprobe, Handlungen, die eine Durchdringung der Materie vorauszusetzen scheinen. Der Spiritismus verwahrt sich dagegen, ein bloßes Gaukelspiel zu sein; man sucht durch denselben das Dasein einer höheren intelligiblen Welt zu beweisen, preist den Spiritismus als die Religion der Zukunft, aus welcher die Wunder und Weissagungen des Christentums sich leicht erklären. Selbst die soziale Frage soll durch den Spiritismus ihre Lösung finden.

Man hat nun zu unterscheiden die spiritistischen Tatsachen und das spiritistische System.

1) Was die behaupteten Tatsachen betrifft, so lassen viele der- 394
selben eine mehr oder minder wahrscheinliche natürliche Erklärung zu, insofern sie unbewußt vom Medium oder dessen Umgebung ausgehen; ferner zeigt die Entlarvung einer großen Anzahl von Medien, daß hier viel Betrug geübt wird; ob aber gegenüber den Forschungen gelehrter, gewissenhafter, vorurteilsfreier Männer, welche die Tatsächlichkeit vieler Erscheinungen behaupten, alle außernatürlichen Erscheinungen geleugnet werden können, bleibt doch zweifelhaft. Die Tatsächlichkeit solcher Erscheinungen vorausgesetzt, ist kein Zweifel, daß diese nur dem bösen Feinde zugeschrieben werden können; denn a) es widerspricht, daß Gott, die guten Engel oder die Seelen der Gerechten der bloßen Neugierde geldgieriger und oft auch unsittlicher Personen dienen;

b) ebenso widerspricht der Inhalt der sogenannten Offenbarungen der Annahme eines höheren Einflusses;

c) dagegen steht nichts entgegen, daß die Dämonen unter göttlicher Zulassung dergleichen anwenden, um die Menschen zu täuschen; die Möglichkeit haben wir oben bewiesen; der Inhalt ihrer Reden steht nicht entgegen; denn wenn sie Gutes verkünden, so kleidet sich eben Satan in

einen Engel des Lichtes; wenn sie Schlechtes gegen den Glauben oder Läppisches reden, so richtet sich eben Satan nach seinem Publikum, das solches liebt; wenn sie Wahres lehren, so ist zu bemerken, Satan weiß mehr als die Menschen; wenn sie sich in ihren Aussagen widersprechen, so ist ja Irrtum und Lüge gerade die Domäne Satans, und es genügt ihm die Erreichung seines Zweckes, die Menschen zu täuschen und von Glauben und Religion abwendig zu machen.

Es ist also der Spiritismus eine Verbindung von vana observantia, divinatio (oraculum, pythonismus, necromantia) und maleficium. Aber auch unter der Voraussetzung, daß alles Betrug und Täuschung sei, ist divinatio gegeben, weil die Spiritisten ja in der Absicht, Manifestationen der Geister zu erzielen, ihre Sitzungen abhalten, und das reicht zur Verurteilung des Spiritismus aus.

2) Das System des Spiritismus ist auf der einen Seite der größte Unsinn, auf der anderen Seite gefährlich, und zwar a) für die Sittlichkeit, weil nach dem Geständnis der Spiritisten selber soviel Unedles, Unwahres in den Offenbarungen der Geister liegt, b) für die Religion, deren Dogmen es untergräbt usw.

Daraus folgt: 1) es ist niemals erlaubt, spiritistische Sitzungen zu veranstalten (S. C. Off. 30. Mart. 1898); 2) es ist niemals erlaubt, als Medium bei solchen Sitzungen zu dienen; 3) es ist auch nicht erlaubt, als bloßer Zuschauer teilzunehmen wegen des Ärgernisses und der Mitwirkung. Doch ist es, abgesehen vom Ärgernis, nicht schwere Sünde, aus Neugierde das eine oder anderemal an solchen Sitzungen teilzunehmen, und wenn es feststeht, daß der Spiritist nur ein Betrüger sei, ist es, abgesehen vom Ärgernis, erlaubt, zugegen zu sein. Noldin 170.

Der Magnetismus und der Spiritismus sind zwar dem Worte, nicht aber der Sache nach etwas Neues (vgl. Schneider, Der neuere Geisterglaube, Perrone, De virtute religionis p. 357 et 358). Schon im Altertum versuchte man durch Schlafen im Tempel des Äskulap oder des Serapis Heilmittel für Krankheiten zu erfahren, ebenso kannte man das künstliche Schlafwandeln (Perrone p. 360), die „Medien", die dort pythones, pythonissae hießen und durch einen Stein, Kristall, die Zukunft und Verborgenes sahen. Ferner fehlte zu keiner Zeit die dämonische Ekstase (Benedict. XIV., De servorum Dei beatificatione l. III. c. 49. n. 6). Schon Tertullian (Apolog. c. 23. cf. c. 22) berichtet: Porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, . . . si et somnia immittunt

habentes semel invitatorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem per quos et caprae et mensae divinare consueverunt. Philostratus und andere erwähnen einen pythonischen Dreifuß, ebenso Schläge auf Tisch und Wand, wodurch die Geister sich offenbaren (Perrone p. 356 et 361).

§ 64. Die Irreligiosität. Versuchung Gottes. Blasphemie. Sakrilegium.

1. Die Irreligiosität ist eine besondere Verunehrung, die entweder 395
Gott unmittelbar in sich oder mittelbar in den Gott geweihten Personen oder Sachen zugefügt wird. Unmittelbar wird Gott verunehrt in der Versuchung Gottes, in der Blasphemie und im Meineid, mittelbar im Sakrilegium und in der Simonie.

2. Versuchung Gottes (tentatio Dei) ist ein Wort oder eine Handlung, durch welche man ohne gerechte Ursache ein göttliches Attribut, wie sein Wissen, seinen Willen, seine Macht, an einer außerordentlichen von ihm erwarteten Wirkung erprobt. Zum Begriff der Versuchung Gottes gehört also, 1) daß man eine *außerordentliche* Wirkung erwarte, d. i. eine Hilfe, ein Zeichen, das über die gewöhnliche Ordnung der Natur hinausgeht; 2) daß man diese Wirkung erwarte *ohne gerechte Ursache*; denn wo eine gerechte Ursache vorliegt, die Not, ein großer Nutzen, z. B. die Ehre Gottes, das eigene oder fremde Heil, oder eine göttliche Eingebung oder Gnadengabe, da kann auch ein außerordentliches Zeichen oder eine solche Hilfeleistung erlaubterweise von Gott erwartet werden; vgl. Gen. c. 15; 24. 14; Iudic. 6; S. Th. 2. 2. q. 97. a. 1. Man unterscheidet nun:

1) t. *formalis*, expressa, explicita, wenn jemand ausdrücklich eine göttliche Vollkommenheit in Zweifel zieht und etwas erbittet oder tut, um sie zu erproben, z. B. wenn jemand den Glauben bekämpft oder die Kirche verfolgt, um zu erfahren, ob Gott sie beschützen werde, oder wenn jemand sich einer Gefahr aussetzt, um Gottes Vorsehung zu erproben;

2) *virtualis*, *implicita*, interpretativa, wenn die Versuchung Gottes zwar nicht beabsichtigt ist, man aber etwas erbittet oder tut, was seiner Natur nach eine Versuchung Gottes enthält, z. B. es begibt sich jemand im Vertrauen auf Gottes Hilfe in eine Gefahr, aus welcher er ohne Wunder gar nicht oder nur sehr schwer errettet werden

kann. Wenn diese Beziehung auf Gott fehlt, ist eine Versuchung Gottes nicht gegeben, sondern eine Sünde gegen die Selbstliebe, Klugheit usw.

Die ausdrückliche Versuchung Gottes ist mortale ex genere suo toto, weil es immer eine schwere Verachtung Gottes in sich schließt ein göttliches Attribut ausdrücklich in Zweifel zu ziehen. Sie ist mit Häresie verbunden, wenn man innerlich das betreffende göttliche Attribut bezweifelt. Doch kann auch die expressa manchmal aus Leichtsinn, Neugierde, unvernünftigem Vertrauen hervorgehen. Die interpretative Versuchung Gottes ist zwar auch der Gattung nach schwere Sünde, läßt aber parvitas materiae zu, insofern die übernommene Gefahr eine geringe ist, und ist deswegen und wegen Unwissenheit, Unüberlegtheit usw. konkret meist eine läßliche Sünde. Nach Suarez (De vitiis c. Relig. l. I. tr. 3. c. 2) gegen andere sind die beiden Arten spezifisch verschieden, insofern die ausdrückliche Versuchung aus einem Zweifel, die interpretative aus zu großem Vertrauen hervorgeht, erstere eine Erprobung eines göttlichen Attributs, letztere eine vermessene Anrufung göttlicher Hilfe ist.

396 Es wäre also Versuchung Gottes:

1) ein Wunder von Gott zu erbitten oder als Beweis der Wahrheit anzubieten, um Ungläubige zu bekehren, wo die regelmäßige Hilfe Gottes oder seine ordentlichen Zeugnisse ausreichen. Dagegen (S. Th. 2. 2. q. 97. a. 1. ad 2) könnte man erlaubterweise auch ein Wunder von Gott erbitten oder erwarten, natürlich mit Unterordnung unter Gottes heiligen Willen, wo es zu unserem oder fremdem Heile sehr nützlich ist oder Gott selber durch seine Einsprechung dazu auffordert.

2) Versuchung Gottes sind die Ordalien, Gottesurteile, die Proben durch Eisen, Wasser, Feuer, Zweikampf, weil ihre Anwendung von Gott ein fortgesetztes Wunder fordert. Wenn Gott, wie wir auch im Leben der Heiligen lesen, manchmal solche Gottesurteile durch seine Hilfe bestätigt hat, so läßt sich das aus verschiedenen Gründen erklären, einmal weil Unschuldige dazu gezwungen wurden, weil diese sie in gutem Glauben für erlaubt hielten oder auf direkte Einsprechung Gottes sich ihnen unterzogen. — Die Kirche hat sich den Ordalien stets widersetzt, und wenn sie auch manchmal Bestimmungen darüber getroffen hat, so geschah dies nicht, um sie zu billigen, sondern um das Verfahren zu mildern, wo sie es nicht ganz abschaffen konnte.

3) Es ist Sünde, ohne gerechte Ursache sich zum Martyrium hinzudrängen, da Gott niemand die hierzu notwendige außerordentliche Gnade zu geben braucht; darum hat die Kirche solche niemals als Märtyrer anerkannt. Eine gerechte Ursache aber, sich freiwillig zum Martyrium zu stellen, wäre die Pflicht, eine Verachtung Gottes, der Religion zu verhüten, die daraus erwachsen würde, daß man sich dem Martyrium entzieht, oder

ein bedeutender Erfolg für Ausbreitung des Glaubens, Mehrung der göttlichen Ehre oder Eingebung Gottes.

4) Es ist schwere Sünde gegen die Gottesverehrung und gegen die Selbstliebe, im Vertrauen auf den Schutz Gottes sich einer schweren Gefahr auszusetzen, wo man sich ihr leicht durch die Flucht entziehen könnte, oder in einer schweren Krankheit keine Heilmittel anzuwenden. Dagegen ist es bloß Sünde gegen die Selbstliebe, nicht Versuchung Gottes, wenn das Vertrauen auf Gott nicht Motiv der Handlung ist. Auch wäre es bloß läßliche Sünde, wenn jemand in einer unbedeutenden Krankheit im Vertrauen auf Gott keine Heilmittel anwendet, weil wegen der geringen Gefahr auch die Irreverenz gegen Gott gering ist; ja, es wäre gar keine Sünde, wenn man nur die natürliche Hilfe Gottes erwartet.

3. Der eitle Gebrauch des göttlichen Namens und die 397
Blasphemie. Der eitle Gebrauch des göttlichen Namens (vana usurpatio divini nominis) wird begangen, wenn der Name Gottes oder Jesu ohne vernünftige Ursache oder ohne gebührende Ehrfurcht ausgesprochen wird. Spezifisch nicht verschieden ist es, wenn andere heilige Namen, Sakrament, Kreuz, der Name Maria oder der Heiligen so ausgesprochen werden. Abgesehen vom Ärgernis (z. B. bei einem Priester) oder von der Gefahr des Blasphemie, ist dieses Aussprechen bloß läßliche Sünde. Dies gilt selbst dann, wenn solche Namen im Zorne ausgesprochen werden, wofern nicht der Zorn sich gegen Gott oder das Heilige selber richtet oder zur formalen Verachtung Gottes gereicht. Die Autoren warnen hier Prediger und Beichtväter, nicht vorschnell ein solches Aussprechen einer schweren Sünde zu zeihen, damit nicht infolge des irrigen Gewissens wirklich schwere Sünden begangen werden, während anderseits in einer solchen Gewohnheit doch auch die Gefahr liegen kann, zur Gotteslästerung überzugehen.

Gotteslästerung, Blasphemie ist eine Rede (oder Handlung), 398
die eine Beschimpfung Gottes in sich enthält. Als eine Beschimpfung Gottes aber wird dasjenige angesehen, was entweder seiner Natur nach oder nach der gemeinsamen Anschauung der Menschen oder nach der Art und Weise zu reden oder zu handeln oder nach den Umständen eine Entehrung Gottes in sich enthält.

Die Blasphemie kann also begangen werden dadurch,

1) daß man Gott Wahres abspricht oder Falsches zuschreibt,

2) den Kreaturen zuschreibt, was ihm gebührt, oder

3) Wahres sagt, was aber auf eine Entehrung Gottes abzielt, so besonders von der heiligen Menschheit Christi oder von den Heiligen,

4) daß man, was zum Lobe Gottes gereicht, ironisch sagt,

5) daß aus Zorn gegen Gott oder mit Verachtung gegen Gott göttliche oder heilige Dinge genannt oder heilige Namen durch Hinzufügung anderer Dinge verächtlich gemacht werden oder dadurch, daß man mit heiligen Dingen anderen Böses wünscht.

Ob etwas Blasphemie sei, darüber entscheidet 1) die Intention des Sprechenden, 2) der natürliche Sinn der Worte, 3) die gewöhnliche Auffassung der Leute. Es ist also nicht immer die Intention, Gott zu entehren, notwendig, es genügt, solche Worte, sei es im Scherz, sei es im Zorn auszusprechen, welche in der Auffassung der Zuhörer eine schwere Entehrung Gottes enthalten. Ein solcher Scherz über Gott und göttliche Dinge ist an sich nur läßliche Sünde, wird aber Todsünde oder Lästerung, wenn die Zuhörer darin eine schwere Entehrung Gottes erkennen. (Natürlich muß der Sprechende dies auch beachten.) Darum kommt bei allen derartigen, in Scherz oder Zorn geführten Reden sehr viel darauf an, welche Anschauung man an einem Orte davon hat, obwohl eine irrige Anschauung zu berichtigen ist. Im Zweifel hat man sich für die mildere Auffassung zu erklären.

Die Blasphemie kann nun sein:

1) immediata und mediata, je nachdem Gott in sich selbst oder in seinen Heiligen und Kreaturen beschimpft wird;

2) directa und indirecta, je nachdem man die Absicht hat, Gott zu entehren, oder aber diese Absicht fehlt, man jedoch Worte ausspricht, von denen man weiß, daß sie eine Gotteslästerung in sich enthalten;

3) haereticalis, imprecativa, mere probrosa, je nachdem sie eine Häresie, eine Verwünschung oder eine einfache Beleidigung enthält. Diese drei Arten sind spezifisch verschieden. Manche unterscheiden haeretica und haereticalis und verstehen unter haeretica die Gotteslästerung, welche mit innerer Häresie verbunden ist, unter haereticalis jene, welche zwar in den Worten eine Häresie enthält, der man aber innerlich nicht zustimmt. Man unterscheidet auch eine bl. mentalis, wenn man nur innerlich Gott lästert, obwohl der volle Begriff der Blasphemie nur der äußerlich ausgesprochenen zukommt.

Die Blasphemie, sowohl die direkte, als die indirekte, die unmittelbare und mittelbare, ist mortale ex genere suo toto. Sie kann aber in concreto eine läßliche Sünde werden ex imperfectione actus, wenn jemand aus Unüberlegtheit u. dgl. solche Worte spricht. Die Gewohnheit zu lästern verpflichtet unter schwerer Sünde, sie auszurotten; sonst sind auch die unbeachtet ausgestoßenen Lästerungen zurechenbar. Wenn man sich aber ernstlich Mühe gibt, die Lästerungen

zu vermeiden, und doch zuweilen aus Unachtsamkeit zurückfällt, so begeht man keine Todsünde mehr, ist aber doch selten frei von einer läßlichen Sünde, weil selten jede, wenn auch dunkle Aufmerksamkeit fehlt und weil vielleicht durch noch ernstere Anstrengungen die schlimme Gewohnheit hätte ganz beseitigt werden können und sollen. Nach Busenbaum bei Alfons (l. 4. n. 126 gegen andere) ist es in der Beichte anzugeben, wenn man formell und direkt Gott zu entehren beabsichtigt hat oder formell auf ihn erzürnt ist. Gewiß ist es anzugeben, wenn die Lästerung aus Gotteshaß hervorgeht.

Aus dem Gesagten lösen sich die praktischen Fragen: 399

1) Es ist Blasphemie, Gott zu leugnen, ihn ungerecht, hart, grausam zu nennen, zu sagen, Gott könne und wolle uns nicht helfen, er kümmere sich um uns nicht, es sei nicht alles gut von ihm eingerichtet. Wenn jemand wirklich glaubt, was er im Worte ausdrückt, so ist Häresie damit verbunden. Darum enthält der Atheismus, Materialismus, Pantheismus, Deismus, Pessimismus Blasphemie.

2) Es ist verwünschende Blasphemie, die mit innerem Gotteshaß verbunden sein kann, zu sagen: Wenn nur Gott nicht existierte, nicht gerecht, allwissend wäre.

3) Auf die Sünde der Blasphemie wird zurückgeführt, die Faust gegen den Himmel zu erheben, gegen den Himmel zu speien, die Zähne gegen den Himmel zu fletschen. Manche leugnen jedoch, daß es eine Blasphemie durch Handlungen gebe, und meinen, wo Blasphemie Reservatfall sei, seien solche Handlungen nicht reserviert.

4) Blasphemie ist es, zu sagen: Ich tue es doch, auch wenn Gott nicht will, und so zu handeln, eine Sünde zu begehen aus Zorn oder Rachsucht gegen Gott, z. B. weil wir etwas nicht erreicht haben.

5) Es ist Blasphemie, den Heiligen, den hl. Dingen, den Sakramenten, dem katholischen Glauben, der katholischen Kirche zu fluchen.

6) Es ist Blasphemie, die unvernünftigen Kreaturen, z. B. das Wetter, zu verfluchen mit Beziehung auf Gott, oder insofern sie Kreaturen Gottes sind. Sie verfluchen ohne Rücksicht auf Gott, in sich betrachtet, z. B. sein Vieh verfluchen, ist keine Blasphemie, aber müßig und eitel und darum unerlaubt.

7) Es ist nicht Gotteslästerung (und danach die Anklage der Leute richtigzustellen: Ich habe Gott, die hl. Sakramente gelästert) den Namen: Herrgott, Sakrament, Kreuz im Zorne auszusprechen, abgesehen von den oben schon angegebenen Ausnahmen; noch weniger, sie zu verstümmeln oder zu ändern, um das eitle Aussprechen zu verhindern, z. B. Sapperment, Sakra; ja, es liegt hierin gar keine Sünde, außer insofern sie Äußerungen des inneren Zornes und Hasses sind. Gleiches gilt vom Ausdruck: Donnerwetter! — Es ist den Pönitenten, die nur sehr schwer der Blasphemie

oder des Ausſprechens heiliger Namen zu entwöhnen ſind, anzuraten, andere indifferente Ausdrücke zu wählen.

8) Im Zorne anderen wünſchen: Der Teufel ſoll dich holen, das Donnerwetter ſoll dich erſchlagen, iſt keine Blasphenie, ſondern eine Verwünſchung (dira imprecatio), die an ſich ſchwere Sünde wäre, aber meiſtens läßliche Sünde iſt, wegen der plötzlichen Aufregung und wegen des Mangels an Ernſt, inſofern es oft bloß Äußerungen des Zornes ſind, und weil der Betroffene ſelten ſich ſchwer dadurch gekränkt fühlt.

9) Im Zorne den Namen Teufel ausſprechen, iſt, abgeſehen vom Zorne, an ſich keine Sünde; nur ziemt es dem Chriſten nicht, dieſen Namen häufig zu nennen.

Daraus und aus der Praxis des Beichtſtuhles iſt erſichtlich, wie wenig zutreffend die Anklage des Beichtſpiegels iſt: „Ich habe geflucht"; das kann ſein a) eitles Ausſprechen heiliger Namen im Zorne — läßliche Sünde; oder b) Verbindung heiliger Namen mit Schimpfworten, z. B. Sakramentsluder, oder ihr Gebrauch zum Verwünſchen, z. B. Das Sakrament ſoll dich verderben, oder Ausſprechen mit Zorn, oder Verachtung gegen Gott — Gotteslästerung, die aber oft weder vom Sprechenden, noch von den Zuhörern beachtet wird, alſo in concreto oft läßliche Sünde; c) einfaches Schimpfen: Luder, Teufel, ſei es im allgemeinen oder gegen eine Perſon — ſelten ſchwere Sünde; oder d) einfache Verwünſchung: Das Donnerwetter ſoll dich erſchlagen, an ſich ſchwere Sünde, praktiſch regelmäßig läßliche Sünde; oder e) Verfluchen, d. h. von Gott jemand ein Übel wünſchen, z. B. Gott möge dich verdammen; du ſollſt verflucht ſein — an ſich und objektiv ſchwere Sünde. Alf. l. 4. n. 126.

400 4. Sakrilegium (sacrum legere, ſich Heiliges ausleſen, d. i. ſtehlen) im weiteren Sinne iſt jede Sünde gegen die Religion, im engeren Sinne aber iſt es die Verletzung oder unwürdige Behandlung von etwas Heiligen. Heilig (sacrum) aber iſt alles das, was durch Anordnung Gottes oder der Kirche auf den Dienſt Gottes hingeordnet iſt. S. Th. 2. 2. q. 99. a. 1: Sacrum dicitur aliquid ex eo quod ad divinum cultum ordinatur. Man unterſcheidet nun

1) heilige Perſonen (personae sacrae), welche dem beſonderen Dienſte Gottes geweiht ſind, durch die Tonſur und die hl. Weihen oder durch die Ordensprofeß;

2) heilige Orte (loca sacra), welche vom Biſchof geweiht und entweder für den Gottesdienſt oder das Begräbnis der Gläubigen beſtimmt ſind, d. i. die Kirchen nach ihrem ganzen inneren Raum von der Decke bis zum Boden, von der Apſiswand bis zur Kirchentüre, nicht aber das Kirchendach oder der Dachboden, die Sakriſtei, der Turm, Beichtkammern, die an die Kirche angebaut ſind, auch nicht der Raum unter der Kirche,

wenn er nicht zum Gottesdienst oder als Begräbnisplatz dient.[1] Die öffentlichen Oratorien sind heilige Orte, auch wenn sie nicht konsekriert oder benediziert sind, nicht aber die Privatoratorien, auch wenn es gestattet ist, dort zu zelebrieren, auch nicht die halböffentlichen Oratorien. Heilige Orte sind dann die geweihten Kirchhöfe, ob sie mit der Kirche verbunden sind oder nicht;

3) heilige Dinge (res sacrae), welche zum Gottesdienst bestimmt sind und entweder die Heiligkeit hervorbringen, z. B. die Sakramente, insbesondere die Eucharistie, oder zur Feier des Gottesdienstes dienen, z. B. die Altäre, die heiligen Gefäße, oder etwas Heiliges bezeichnen, wie die Worte der Hl. Schrift, oder Heiliges darstellen, z. B. das Kreuz, die Bilder Christi und der Heiligen, oder zum Unterhalt heiliger Orte und Personen dienen, wie die Kirchengüter.

So unterscheidet man auch ein dreifaches Sakrilegium, personale, locale und reale, und zwar sind diese Sakrilegien spezifisch verschieden, weil eine andere ist die Heiligkeit der Person, des Ortes und der Sache. S. Th. 2. 2. q. 99. a. 3. Nach der probabilior sind dies aber species infimae, so daß es formell inbezug auf das Sakrilegium gleichviel ist: si quis sanctimonialem violaverit verberando vel concumbendo. S. Th. l. c. ad 2.

1) Ein persönliches Sakrilegium wird begangen 401

a) durch violenta manuum iniectio in religiosum vel clericum, d. i. durch jede Realinjurie, die gegen eine Ordensperson, sei sie auch nur Novize oder Mitglied einer nicht approbierten Kongregation, oder gegen einen Kleriker begangen wird, sei es durch Schlagen, Treten, Werfen, Anspeien, Abreißen eines der betreffenden Person inhärierenden oder von ihr getragenen Gegenstandes. Dies Vergehen ist nach art. II. der Constit. „Apostolicae sedis" von Pius IX. mit der dem Papste reservierten Exkommunikation belegt, die hier auch die impuberes trifft (was andere bestreiten), (privilegium canonis);

b) durch die violatio luxuriosa, d. i. durch jede Sünde der Unkeuschheit, begangen mit oder von einer Person, die durch die heiligen Weihen oder durch die Ordensprofeß Gott geweiht ist.

Kontrovers ist es, ob auch die Verletzung einer Person, welche nur durch das einfache Keuschheitsgelübde außer einem Orden Gott geweiht ist,

[1] Was die Immunität angeht, so gelten auch diese Räume als locus sacer und ebenso andere durch kirchliche Autorität für einen religiösen Gebrauch bestimmte Orte, wie der bischöfliche Palast, der Pfarrhof usw.

als Sakrileg anzusehen sei. Die gewöhnliche Ansicht ist dagegen (Suarez, De sacrilegio l. 3. c. 2. n. 1; c. 7: „Duo sunt" C. 12. q. 1), weil eine Sache erst dadurch „heilig, sacra" wird, daß sie durch öffentliche Anordnung für den Dienst Gottes bestimmt wird. Praktisch hat die Frage wenig Bedeutung, da in jedem Falle gegen die Gottesverehrung gesündigt wird und der Umstand des Gelübdes in der Beichte angegeben werden muß. In einem weiteren Sinne nehmen überhaupt schwere Sünden, auch des niederen Klerikers, besonders gegen die Keuschheit irgendwie am Begriff des Sakrilegiums teil, insofern es der Würde des Klerikalstandes, der sich dem Dienste Gottes widmet, widerstrebt, solche Sünden zu begehen, wenn auch dieser Widerspruch (ratio sacrilegii) formell nicht schwer und darum nicht in der Beichte anzugeben ist (S. Th. l. c. ad 3);

c) durch Verletzung des privilegium fori, durch Unterwerfung einer geistlichen Person unter die weltliche Gerichtsbarkeit, wo dieses Privilegium nicht durch ein Konkordat oder gewohnheitsmäßig aufhört.

402 2) Das lokale Sakrileg wird begangen

a) durch die Akte, welche, wenn notorisch, Kirche oder Kirchhof polluieren; durch α) effusio sanguinis, d. i. durch Mord, Totschlag, auch Vergiftung, Erwürgung, Aufhängen eines Menschen in der Kirche, durch Verwundung mit schwerem Blutverlust, sei es auch, daß der Verwundende sich außer der Kirche befindet, oder umgekehrt die Verwundung in der Kirche stattfand, auch wenn der Tod außerhalb erfolgte, selbst durch die Tötung eines zum Tode verurteilten Verbrechers, weil dadurch die Immunität des heiligen Ortes verletzt wird (letzteres gehört aber mehr zu b); β) durch effusio seminis humani, sei sie unerlaubt oder sonst erlaubt, wie die eheliche Beiwohnung; γ) durch Begräbnis eines nicht tolerierten Exkommunizierten oder eines Ungläubigen am heiligen Orte. Das Begräbnis der ungetauften Kinder polluiert den hl. Ort probabiliter nicht. Da Kirche und Kirchhof nur polluiert sind, wenn diese Handlungen öffentlich, notorisch sind, so entsteht die Frage, ob diese Handlungen den Charakter des Sakrilegiums auch an sich tragen, wenn sie insgeheim geübt werden, z. B. die geheime Selbstbefleckung. Die negative Ansicht gilt als probabel, wenn auch die affirmative die richtigere ist;

b) durch alle Sünden, welche direkt gegen die Heiligkeit und Immunität des heiligen Ortes gehen, z. B. Erbrechung, Plünderung, Diebstahl, Rauferei u. dgl.;

c) durch die Akte, welche der Heiligkeit des Ortes nicht geziemen, z. B. Kaufgeschäfte, Gerichtsverhandlungen, wofern nicht eine dringende Ursache entschuldigt. Hierher gehören auch die sogenannten Orgel- und

Kirchenkonzerte, deren Zweck nur Geldverdienst und Unterhaltung des Publikums ist, auch wenn religiöse Kompositionen aufgeführt werden. Erlaubt können sein Aufführungen kirchlicher Musikstücke, wenn dies geschieht zum Zwecke der Förderung kirchlicher Musik, z. B. von Cäcilienvereinen, und in würdiger Weise.

In einem gewissen Grade enthält jede Sünde, am heiligen Orte begangen, eine Verletzung desselben, wenn auch die Verletzung nicht immer schwer und deswegen nicht immer in der Beichte anzugeben ist, z. B. geheime, unsittliche Gespräche, sündhafte Gedanken, Berührungen, Blicke; denn da der heilige Ort dem Dienste Gottes, der Heiligung des Menschen dienen soll, so widerspricht es, an demselben Gott zu beleidigen und zu sündigen, wie auch die Leute sich bei solchen Dingen in der Beichte anklagen, daß sie in der Kirche geschehen sind. Es kann aber durch solche Handlungen auch eine schwere Sünde des Sakrilegiums begangen werden, z. B. durch öffentliche unreine Berührungen, laute sehr obszöne Reden, öffentliches Vorzeigen von obszönen Dingen usw. Der hl. Alfons hält sogar probabilius alle schwer sündhaften unreinen Berührungen, Blicke, Reden für schwere Sakrilegien, was andere probabiliter verneinen.

Aus dem Gesagten ergibt sich die Lösung einiger anderer praktischer Fragen. Ein Diebstahl am heiligen Orte ist Sakrilegium, wenn eine heilige Sache oder eine nicht heilige Sache gestohlen wird, welche dem heiligen Orte geliehen oder dort deponiert ist. Die Frage, ob jeder Diebstahl einer nicht heiligen Sache, die in keiner Weise zum heiligen Orte gehört, für ein Sakrileg anzusehen sei, wird von den einen bejaht, von anderen verneint, c. 21. „Quisquis" C. 17. q. 4: Similiter sacrilegium committitur auferendo sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro (beachte de sacro, nicht in sacro) vel sacrum de non sacro. Nach unserer obigen Auffassung ist es zwar eine Sünde des Sakrilegs, aber nur eine läßliche Sünde, wenn auch der Diebstahl eine schwere Sünde ist. — Ebenso beantwortet sich die Frage, ob innere in der Kirche begangene Sünden als Sakrilegium zu betrachten seien. Alle sehen mit Recht die Begierde, am heiligen Orte eine sakrilegische Handlung zu begehen, als Sakrilegium an; nicht so die einfache delectatio morosa oder andere sündhafte Begierden; nach unserer Auffassung sind auch alle inneren Sünden eine Sünde des Sakrilegs, wenn auch nicht eine schwere.

3) Ein reales Sakrilegium wird begangen, 403

a) wenn man ein Sakrament ungültig oder unwürdig spendet oder empfängt. Im allgemeinen begründet es keinen spezifischen Unterschied, welches Sakrament man ungültig oder unwürdig spendet oder empfängt, die Eucharistie etwa ausgenommen; dagegen scheint es spezifisch verschieden, ob man als Spender oder Empfänger das Sakrileg begeht.

Als Sakrileg gilt es auch, wenn man nach Empfang der Eucharistie Selbstbefleckung übt, solange die Spezies noch nicht aufgelöst sind; ebenso

wenn man sich gegen das sechste Gebot innerlich oder äußerlich versündigt, während man die hl. Eucharistie trägt oder spendet; denn die Unkeuschheit enthält einen besonderen Widerspruch gerade gegen dieses Sakrament;

b) wenn man die hl. Eucharistie ungeziemend behandelt, verunehrt, zu Aberglauben mißbraucht;

c) wenn man die hl. Eucharistie mit Gefahr der Profanation nicht hinreichend verwahrt, die sakramentalen Gestalten nicht rechtzeitig erneuert und so der Korruption aussetzt, sei es im Ciborium oder in der Monstranz, seien es ganze Partikeln oder die abgelösten Teilchen;

d) wenn man die heiligen Gefäße, Korporalien, Gewänder, Altäre u. a. derart nicht rein und ganz erhält, zu profanem Gebrauch verwendet oder verkauft. — Es kann aber auch Blasphemie hinzutreten, wenn man solche Dinge schimpflich behandelt, so daß Verachtung gegen Gott daraus hervorgeht oder wenn diese der Beweggrund dazu ist, z. B. heilige Gegenstände in eine Latrine werfen oder sonst sie zu schmutzigen Zwecken mißbrauchen;

e) wenn man den Sinn der Hl. Schrift wissentlich verkehrt, z. B. um Häresien zu beweisen, oder sie zu Scherzen, besonders zu unehrbaren, mißbraucht; hier kann sehr leicht auch Blasphemie stattfinden;

f) wenn man heilige Bilder oder Reliquien unwürdig behandelt, besonders heilige Bilder oder Bücher zu schmutzigen Zwecken mißbraucht;

g) wenn man heilige Dinge, z. B. heilige Reliquien und Gefäße, stiehlt;

h) wenn man Kirchengüter okkupiert, die entweder zur Kirchenfabrik oder zum Unterhalt der Kirchendiener gehören, so daß diese nicht nach Gutdünken darüber verfügen dürfen, ebenso wenn man die Rechte der Kirche defraudiert und an sich reißt. Nach Lehmkuhl (I. 381) wird ein eigentliches Sakrilegium nur begangen, wenn diese Güter bereits Eigentum der Kirche geworden sind, z. B. ein Legat, ein Zehent vorenthalten, sei nicht Sakrileg, wenn auch eine Sünde gegen die Gottesverehrung; anders, wenn die Erbschaft bereits übertragen oder das Testament gemacht und der Erblasser gestorben ist; hier ist die Kirche bereits Eigentümerin geworden.

Heilige Gefäße und Gewänder dürfen nur dann zu einem profanen Gebrauche verwendet werden, wenn die Sache gänzlich verändert und so zu einem gewöhnlichen Stoffe wird, z. B. wenn ein Kelch eingeschmolzen wird; anders, wenn die Sache nicht gänzlich umgewandelt wird, z. B. mit einer abgenutzten Albe darf kein profanes Gewand ausgebessert werden. Geweihte Paramente dürfen nicht zu profanen Zwecken verwendet oder

verkauft werden, auch wenn sie nicht mehr zum heiligen Dienste verwendbar wären. Manche meinen, wenn sie vollständig zertrennt sind, dürften sie zu profanem Gebrauche verwendet werden.

Die heiligen Gefäße, solange sie die Eucharistie enthalten, darf nur der Priester und Diakon berühren; beim Altardienst darf der Subdiakon Kelch und Patene berühren, solange sie die hl. Eucharistie nicht enthalten, außer dem Altardienste auch alle Kleriker, durch Privileg auch die regulären Laiensakristane und Nonnensakristaninnen. Andere Gefäße, mit Ausnahme derer, welche mit der hl. Eucharistie unmittelbar in Berührung kommen, dürfen auch die Laien berühren.

Es gilt nicht als Irreverenz, wenn man einfach benedizierte Dinge zu profanem, aber ehrbarem Gebrauche verwendet, z. B. eine geweihte Kerze zum Studium, geweihtes Salz zum Würzen der Speisen.

Das Sakrilegium ist mortale ex genere suo, und zwar ist die Schuld um so größer, je heiliger die unwürdig behandelte Sache ist. Es kann aber wegen Geringfügigkeit des Gegenstandes läßliche Sünde sein, weil die einer hl. Sache zugefügte Irreverenz Gott nur mittelbar trifft, z. B. wenn man etwas Geringfügiges aus der Kirche stiehlt, oder wenn man die Hl. Schrift zu einem Scherze mißbraucht, der aber nicht unehrbar ist.

Es entsteht hier die Frage, ob man auch von einem sacrilegium 404
temporale sprechen kann, d. h. ob die Sünde, zur hl. Zeit begangen, den Charakter eines Sakrilegiums annimmt oder ob dies wenigstens ein erschwerender Umstand sei. Sicher ist es

a) ein Sakrileg, eine Sünde begehen, gerade um eine heilige Zeit oder ein Fest zu entehren, oder gerade deswegen sündigen, weil heute Festtag ist, z. B. gerade auf den Aschermittwoch oder Karfreitag ein Fleischessen veranstalten;

b) es ist ein Sakrileg, am heiligen Tage oder Feste eine Handlung ausführen, die direkt mit dem Tage oder Feste in Widerspruch steht, z. B. am Karfreitag Tanzmusik halten, eine Komödie aufführen. Auf diese Sünde wird auch zurückzuführen sein die Übertretung des Gebotes der Kirche, in der geschlossenen Zeit keine öffentlichen Belustigungen abzuhalten;

c) es wird sich schwer behaupten lassen, daß besonders schwerere Sünden, am heiligen Tage begangen, nicht irgendwelche Irreverenz gegen den heiligen Tag in sich enthalten, wenn auch diese Irreverenz nicht gerade eine schwere und darum auch nicht in der Beichte anzugeben ist; denn der heilige Tag ist in besonderer Weise zum Dienste Gottes bestimmt und soll durch hl. Handlungen gefeiert werden; darum widersprechen schwere Sünden auch der Feier dieses Tages. So wird niemand leugnen, daß eine Unzuchtssünde, gerade am Osterfeste begangen, irgendwelche Irreverenz gegen das Fest in sich trage. Es ist das auch die Auffassung der Leute, die sich darüber speziell anklagen, daß sie den Sonntag durch Sünden, Ausschweifungen entheiligen.

§ 65. Simonie.

405 1. Simonie ist nach S. Th. 2. 2. q. 100. a. 1: Studiosa voluntas emendi aut vendendi pretio temporali aliquid spirituale vel spirituali annexum. Simonie heißt dies Vergehen nach Simon Magus (Act. 8), welcher den Aposteln Geld anbot für die Gewalt, den Hl. Geist durch Handauflegung zu erteilen.[1] Zur Simonie gehört also:

1) ein oneroser Vertrag, sei es Tausch, Kauf, Miete oder jede ausdrückliche oder stillschweigende Übereinkunft, wodurch man den anderen rechtlich verpflichten will, etwas Geistliches für Zeitliches zu geben und umgekehrt. Eine natürliche Verpflichtung, z. B. der Dankbarkeit oder der Wiedervergeltung eines Geschenkes (antidoralis), begründet keine Simonie; ein Dankversprechen aber kann sehr leicht Simonie begründen;

2) ein zeitlicher Preis, nicht bloß Geld, sondern jedes zeitliche Gut. Schon Gregor der Große c. 114. „Sunt nonnulli" C. 1. q. 1. unterscheidet:

a) munus a manu, Geld oder Geldeswert, also z. B. auch die Bestimmung, daß jemand eine Schuld nachlasse oder ein auf andere Titel hin geschuldetes Geld zahle oder auf ein Recht verzichte, etwa wenn der Patron, welcher die Baulast am Pfarrhause hat, dem Betreffenden das Benefizium gibt unter der Bedingung, daß er keinen Neubau, keine größere Reparatur verlange; ebenso die Gewährung eines Darlehens;

b) munus a lingua, Lob, Gunst, Fürsprache, Bitten; letzteres z. B. wenn jemand sich durch Verleihung eines Benefiziums die Fürsprache des anderen in einer bestimmten Angelegenheit verschaffen will, oder wenn er das Benefizium nur auf die Bitten einer bestimmten Person verleihen will, weil er darin eine Ehre sieht, oder wenn der Bischof bloß auf die Bitten einer anderen Person, um deren Gunst zu erlangen, ein Benefizium verleiht, mag der Bewerber nun würdig oder unwürdig sein (S. Alf. l. 4. 63, 52);

c) munus ab obsequio, worunter man jeden geleisteten oder zu leistenden Gehorsam oder Dienst versteht; also z. B. wenn ein Patron

[1] Vgl. schon Num. 22. 17 Versuch, den Balaam durch Geschenk zum Fluch zu bestimmen; 2. Macch. 4. 7 Jason, welcher von Antiochus Epiphanes um viel Geld die hohepriesterliche Würde kaufen will. Auch Kaiphas hat nach Flavius Josephus (Antiqu. l. 18. c. 23) sein hohepriesterliches Amt von Herodes gekauft.

jemand ein Benefizium verleiht, damit dieser ihm umsonst diene, oder damit seine Dienstesstellung dadurch kompensiert oder an Stelle des Lohnes ein Benefizium gegeben werde;

3) es muß sich handeln um ein geistliches Gut, im Sinne von „übernatürlich" (spirituale), d. i. alles das, was entweder an sich oder durch Anordnung Gottes oder der Kirche sich auf das Seelenheil bezieht, z. B. die Sakramente, Sakramentalien, die heiligen Weihen, Segnungen, Dispensen, die heiligen Funktionen. Dem geistlichen Gut kann gleichstehen ein zeitliches Gut, welches mit einem geistlichen Gut verbunden ist (spirituali annexum). Es kann aber ein zeitliches Gut in dreifacher Weise mit einem geistlichen verbunden sein:

a) antecedenter, wenn das Zeitliche das frühere ist und das Geistliche hinzukommt, z. B. das auf einem Gutsbesitze ruhende Patronatsrecht; ebenso alle geweihten Gegenstände, wie Kelche usw.;

b) concomitanter, wenn Zeitliches und Geistliches innerlich und untrennbar miteinander verbunden sind, z. B. die bei geistlichen Funktionen, bei Spendung der Sakramente, Zelebration der hl. Messe, bei der Predigt aufgewendete Mühe;

c) consequenter, wenn das Geistliche die Voraussetzung, die Wurzel und Ursache von etwas Zeitlichem ist, z. B. das Recht, von den Klostergütern zu leben, hat zur Voraussetzung die Ordensprofeß, aus welcher es folgt; ebenso ist das Offizium, das Amt die Voraussetzung, aus welcher das Recht folgt, die Früchte des Benefiziums zu genießen.

2. Einteilung. Die Simonie wird verschieden eingeteilt: 406

1) inbezug auf die Art, wie sie geübt wird (ratione modi):

a) mentalis, wenn jemand Zeitliches gibt zwar ohne ausdrückliche Übereinkunft, aber in der Absicht, den anderen zu verpflichten, Geistliches zu geben und umgekehrt, z. B. wenn jemand eine staatliche Dienstleistung übernimmt, um ein Kanonikat zu erhalten, oder wenn jemand etwas Geistliches gibt strikte in der Absicht, etwas Zeitliches damit zu entgelten oder umgekehrt. Wenn bloß die simonistische Absicht besteht, ohne daß noch irgendwelche äußere Handlung gesetzt wurde, spricht man von simonia mere mentalis;

b) conventionalis, wenn eine ausdrückliche Übereinkunft besteht, ohne daß sie jedoch ausgeführt wurde, und zwar mere conventionalis, wenn sie von keiner Seite, conventionalis mixta, wenn sie von einer Seite ausgeführt wurde, z. B. wenn jemand einem Patrone

eine Dienstleistung verspricht, um von ihm auf eine Pfarrei präsentiert zu werden;

c) realis, wenn die Übereinkunft auf beiden Seiten erfüllt oder die Erfüllung wenigstens begonnen ist, z. B. wenn der Kleriker wirklich Unterricht bei den Kindern des Patrons übernommen und begonnen hat und zum Lohne dafür auf eine Pfarrei präsentiert worden ist;

d) confidentialis,[1] die als eine Unterart der conventionalis anzusehen ist und sich auf simonistische Verträge bei Benefizien bezieht. Sie kann in vierfacher Weise begangen werden: α) per accessum, wenn jemand dem anderen ein Benefizium verschafft unter der Bedingung, daß dieser dann zugunsten des ersteren oder einer von ihm bestimmten Person resigniere;[2] β) per ingressum, wenn jemand auf ein ihm verliehenes, aber noch nicht in Besitz genommenes Benefizium verzichtet unter der Übereinkunft, daß er dessen Besitz erlange oder das Benefizium antrete (ingredi) im gegebenen Falle oder zur bestimmten Zeit oder aus was immer für einer Ursache es erledigt wird, z. B. wenn der einstweilige Besitzer stirbt oder es aufgibt; γ) per regressum, wenn jemand auf ein bereits in Besitz genommenes Benefizium zugunsten eines anderen resigniert,[3] damit es zur gegebenen Zeit und im bestimmten Falle oder aus was immer für einer Ursache es erledigt wird, an ihn oder einen anderen zurückfalle; δ) per pensionem, wenn jemand einem anderen ein Benefizium verschafft, sei es durch Verleihung, Präsentation oder Resignation, damit dieser ihm oder einer von ihm bestimmten Person die Früchte des Benefiziums ganz oder einen Teil derselben oder eine Pension aus denselben auszahle.

Manche glauben nach dem Wortlaute der Konstitution „Intolerabilis" von Pius V., daß nicht s. confidentialis, sondern nur gewöhnliche conventionalis vorliege, wenn der Resignierende sich selbst (nicht anderen) eine Pension aus dem Benefizium vorbehält.[4] Dies wäre von Bedeutung für die Straffolgen, mit welchen die confidentialis bedroht ist. Der Grund für das Verbot solcher Verträge ist der, damit einmal jede Erblichkeit der Benefizien ausgeschlossen bleibe, anderseits die Gefahr beseitigt werde, daß

[1] Sie heißt confidentialis, weil solchen Verträgen als pacta illicita kein Klagerecht zur Seite stand, sie also nur auf dem gegenseitigen Vertrauen beruhten.

[2] Z. B. weil der Patron einen Verwandten hat, welcher aber zurzeit das Benefizium nicht übernehmen kann.

[3] Z. B. weil er in der bestimmten Zeit die Weihe nicht erlangen kann, die Residenz nicht halten will, das Benefizium wegen eines Deliktes aufgeben muß.

[4] Die Originalurkunde hat aber nicht alii, sondern illi, was gegen die mildere Erklärung spricht. Leinz, Simonie S. 130.

man den Tod des gegenwärtigen Benefiziumsinhabers wünscht oder anstrebt. Trid. sess. XXV. c. 7. De reform. Die s. confidentialis besteht, wenn auch nur auf einer Seite die Absicht der Verpflichtung geäußert wurde, der andere aber das Benefizium ohne Gegenversprechen angenommen hat;

2) inbezug auf das Recht: a) simonia iuris divini, die wegen ihrer inneren Schlechtigkeit durch das göttliche Recht verboten ist; b) simonia iuris ecclesiastici, eine Handlungsweise, die zwar an sich nicht schlecht ist, aber von der Kirche aus Ehrfurcht vor dem Heiligen und um jede Gefahr der Simonie fernzuhalten, verboten ist.

3. Simonia iuris divini. Sie enthält eine Gleichstellung eines 407
geistlichen Gutes mit einem zeitlichen und damit eine schwere Verunehrung Gottes, als des Urhebers der geistlichen und heiligen Dinge. Sie wird nach der gewöhnlichen Ansicht auf das reale Sakrilegium zurückgeführt als Profanation und unwürdige Behandlung heiliger Dinge. Sie ist ferner ein Verkauf von Dingen, deren Eigentümer man nicht ist, und welche nicht zur Bereicherung einer Person, sondern für das Gemeinwohl bestimmt sind. Sie läßt keine parvitas materiae zu, weil es immer eine schwere Unordnung enthält, Geistliches und Zeitliches einander gleichzustellen, und kann darum läßliche Sünde nur ex imperfectione actus werden. Nur insoweit könnte die Geringfügigkeit des Gegenstandes eine läßliche Sünde bewirken, als ein geringfügiger Gegenstand nicht geeignet ist, eine Verpflichtung herbeizuführen, also nicht den Charakter eines Preises hat. Schon die hl. Väter bezeichnen die Simonie mit den schwersten Ausdrücken „haeretica pravitate peius, execrabile flagitium, nequitia, pestis, morbus letalis, exitiale monstrum".

Im einzelnen wird s. iuris divini begangen:

1) wenn man Zeitliches als Preis für eine geistliche Sache gibt oder umgekehrt, also a) wenn man Zeitliches gibt oder nimmt als Preis für die heiligen Sakramente, Reliquien, für die heiligen Weihen, für Zuwendung eines Ablasses, b) für Verleihung, Wahl, Präsentation, Konfirmation, Institution auf ein kirchliches Benefizium.[1]

Es ist auch schon Simonie, um zeitlichen Preis eine geistliche Gewalt negative zu üben, z. B. die Absolution von Zensuren oder die sakramentale Absolution zu verweigern, als Wähler zu versprechen, diesem oder jenem die Stimme nicht zu geben. Dagegen ist es zwar ein schwerer Mißbrauch, aber nicht Simonie, die Ausübung der Jurisdiktion oder der Gewalt des Geldes wegen einfach zu unterlassen, z. B. jemand nicht zur Beichte

[1] Matth. 10. 8: Gratis accepistis, gratis date. 1. Petr. 5. 2: Pascite qui in vobis est, gregem Dei . . . non turpis lucri gratia, sed voluntarie.

anzunehmen und zwar (gegen andere) selbst wenn man ex iustitia ein Sakrament zu spenden hat. Wem ungerechterweise ein geistliches Gut verweigert wird, der kann durch einen Preis die Ungerechtigkeit abwenden; wer aber den Preis annimmt, begeht Simonie; Simonie aber ist gegeben, so oft man ein Recht auf die Sache noch nicht hat; Lehmkuhl I. n. 391;

2) wenn man Zeitliches gibt, wodurch man sich direkt und in nächster Weise den Weg bahnt zur Erlangung eines geistlichen Gutes, nicht aber wenn dies nur in entfernter Weise geschieht; also ist es

a) Simonie, einem Mitbewerber um ein Benefizium Geld zu geben, damit er von der Bewerbung zurücktrete;

b) es ist Simonie, einem anderen Geld zu geben für seine Vermittlung beim Patron, Bischof, um ein Benefizium zu erlangen. Manche (bei Lehmkuhl n. 389) halten diese Simonie nur für s. iuris ecclesiastici, wenn man dem anderen Geld gibt unabhängig davon, ob die Vermittlung oder Fürsprache wirksam ist oder nicht; für s. i. divini, wenn man den Preis davon abhängig macht, daß die Vermittlung wirksam sei. Andere sehen den Beweis für Simonie überhaupt nicht erbracht. Es ist aber nicht Simonie, α) einem anderen Geld zu geben, damit er die Würdigkeit und Verdienste eines Bewerbers darlege, z. B. in Zeitungsartikeln oder beim Patron unmittelbar. Letztes kann aber sehr leicht in die oben bezeichnete Simonie übergehen; β) der Mittelsperson Geld zu geben für die von ihr aufgewendete Zeit, Mühe, Auslagen, wenn nur der Preis ein verhältnismäßiger ist;

c) es ist Simonie, sich durch Geld von ungerechter Vexation bei Erlangung eines Benefiziums oder einer geistlichen Sache loszukaufen, wenn der Betreffende amtlich in die Angelegenheit eingreifen kann, z. B. ungerechte Verweigerung der Stimme, der Konfirmation durch Geld abzuwenden. Es ist aber nicht Simonie, sich durch Geld von einer ungerechten Vexation loszukaufen, wenn der Betreffende amtlich nichts in der Sache tun kann, z. B. damit er nicht in ungerechter Weise den Bewerber beim Bischof, Patron verleumde. — Dies gilt, wenn die ungerechte Vexation sich gegen ein zu erwerbendes Recht richtet; es ist aber nicht Simonie, wenn die ungerechte Vexation mein erworbenes Recht angreift; vgl. das oben unter 1) Gesagte. So ist es nach Leinz S. 44 Simonie, sich von einer „vexa“ loszukaufen, wenn es ist eine vexa de iure s. iusta, z. B. die Aufdeckung einer geheimen Irregularität; es ist nicht Simonie, bei einer vexa de facto s. iniusta, wenn der Betreffende droht, unbekannte Fehler aus dem Vorleben zu offenbaren, welche an sich der Verleihung des geistlichen Gutes nicht entgegenstehen.

3) Es ist Simonie, a) wenn man etwas Zeitliches gibt vorzüglich, wenn auch nicht einzig, wegen eines geistlichen Gutes und umgekehrt, z. B. wenn jemand vorzüglich deswegen einem Patron einen Dienst erweist, um das Benefizium zu erhalten.

Es ist aber nicht Simonie, dem Patron oder Bischof einen Dienst zu erweisen, um dessen Gunst zu erwerben, sekundär in der Absicht, den anderen zu veranlassen, aus Dankbarkeit ein Benefizium zu übertragen, aber so, daß das Benefizium nicht als Lohn, Entgelt für die Dienstleistung erscheint. Hier kann aber sehr leicht simonia palliata begangen werden, wo also das sittlich gute Motiv bloß zum Scheine hervorgekehrt ist. Praktisch ist es kaum frei von Simonie, zu sagen: Ich gebe dir ein Benefizium; ich will aber, daß du dich dafür dankbar erweisest. — Die simonia palliata wird verworfen von Innocenz XI. pr. 45: Dare temporale pro spirituali non est simonia, quando temporale non datur tamquam pretium, sed dumtaxat tamquam motivum conferendi vel efficiendi spirituale, vel etiam quando temporale sit solum gratuita compensatio pro spirituali aut e contra; pr. 46: Et id quoque locum habet, etiamsi temporale sit principale motivum dandi spirituale, imo etiamsi sit finis ipsius rei spiritualis, sic ut illud pluris aestimetur, quam res spiritualis;

b) auch ein Scheinversprechen entschuldigt nicht von der Simonie, weil man durch dieses Versprechen sich ein geistliches Gut kaufen will.

4) Es ist keine Simonie, einen zeitlichen Preis zu zahlen für ein zeitliches Gut, zu dem ein geistliches Gut als das sekundäre hinzukommt (temporale annexum spirituali antecedenter), wenn nur wegen des damit verbundenen geistlichen Gutes der Preis nicht erhöht wird.

Z. B. kann man ein Gut verkaufen, auf dem ein Patronatsrecht haftet; doch darf man wegen des Patronatsrechtes den Preis nicht erhöhen; ebenso ein kostbares Reliquiarium mit Reliquien, hl. Gefäße und Gewänder, geweihte Gegenstände, Rosenkränze usw., aber man darf um der Reliquien, um der Weihe willen den Preis nicht erhöhen. Doch hat die Kirche wiederholt solche Verkäufe verboten, um auch den Schein und die Gefahr der Simonie auszuschließen.

5) Dagegen ist es Simonie, ein zeitliches Gut zu geben für ein zeitliches, das unzertrennlich und innerlich mit dem geistlichen sich verbindet (temporale annexum spirituali concomitanter), also z. B. für die mit geistlichen Funktionen notwendig verbundene Mühewaltung, für die Anstrengung beim Predigen, Beichtsitzen, Zelebrieren der hl. Messe. Dagegen ist es nicht unerlaubt, bei Vornahme der heiligen Funktionen etwas zu nehmen:

a) für eine äußere Mühewaltung, die nicht notwendig mit der Funktion sich verbindet, z. B. für eine späte Stunde, für den Gesang

bei der hl. Messe, als Ganggebühr. Es gilt aber als Simonie, übermäßig viel zu fordern;

b) als Beitrag zum Lebensunterhalt des Geistlichen, wie z. B. die Meßstipendien und die Stolgebühren. Als Simonie wird, aber mit Unrecht, es angesehen, mehr als die übliche Taxe zu fordern. Es ist darum nicht Simonie, wenn auch schmutzige Gewinnsucht, wenn ein Priester vorzüglich des Stipendiums wegen zelebriert, so daß er ohne dasselbe nicht zelebrieren würde, weil die Gleichstellung des Geistlichen mit dem Zeitlichen fehlt.[1] (Wenn der Pfarrer für Funktionen, welche er ex iustitia vorzunehmen hat, eine Gebühr fordert, so sündigt er gegen die Gerechtigkeit, begeht aber keine Simonie.)

6) Es ist Simonie, einen zeitlichen Preis zu geben für ein zeitliches Gut, dessen Voraussetzung ein geistliches ist (temporale annexum spirituali consequenter), z. B. sich das Recht erkaufen wollen, von den Gütern des Klosters zu leben, da dieses Recht nur aus der Profeß folgt.

7) Es ist nicht Simonie, geistliche Dinge

a) unter sich zu vertauschen, z. B. ich lese für dich die hl. Messe, du mußt für mich den Rosenkranz beten, oder

b) Zeitliches umsonst oder als Anregung für etwas Geistliches zu geben, z. B. wenn der Vater seinem Sohne ein Geschenk, ein Vergnügen verspricht, um ihn zum Empfang der hl. Sakramente zu veranlassen; manche sehen, aber mit Unrecht, eine Simonie darin, wenn der Empfänger dadurch strikte verpflichtet werden soll;

c) einem Armen ein Almosen zu geben, damit er bete, der hl. Messe beiwohne, cf. Wiclef p. 25; denn entweder ist es eine vollständig freie Gabe, die den Armen nicht verpflichtet, oder es ist zu betrachten analogerweise wie die Meßstipendien u. dgl. — Nur wenn jemand ein absolutes Recht auf die geistliche Sache (b und c) sich erkaufen wollte, wäre Simonie gegeben.

408 4. Simonia iuris ecclesiastici läßt eine Geringfügigkeit des Gegenstandes zu, weil es sich ja nur um ein menschliches Recht handelt. Sie wird begangen

1) durch Tausch von Benefizien (auch wenn dabei ein Vertrag über Zahlung einer Pension stattfände), Resignation zugunsten eines anderen, Vorbehalt einer Pension ohne Erlaubnis des Bischofs, überhaupt durch

[1] Über die Entstehung der Stolgebühren vgl. Leinz, Simonie S. 9.

jeden onerosen Vertrag bei Benefizien, selbst wenn die Auflage eine geistliche wäre, z. B. daß der neue Benefiziat die Pflicht zu zelebrieren, zu predigen, überhaupt Aushilfe in der Seelsorge übernehme; ein einfacher Pfründetausch ohne Genehmigung des kirchlichen Oberen, aber ohne sonstige Simonie zieht die Exkommunikation nicht nach sich, ist aber ungültig;[1]

2) wenn man etwas gibt oder nimmt bei Erteilung der Weihen, bei Gelegenheit des Pfarrkonkurses (Trid. sess. XXIV. de reform. c. 18), mag die Gabe vor oder nach dem Examen gegeben werden oder noch so klein sein; der bayrische Pfarrkonkurs ist ein Staatskonkurs der Geistlichen und gehört nicht hierher;

3) wenn man die hl. Öle auch nur nach ihrem physischen Werte verkauft; doch wird gewohnheitsgemäß in manchen Kathedralen etwas genommen;

4) wenn man einen Teil des geweihten Kirchhofes verkauft; doch wird oft gewohnheitsgemäß für die Benutzung eines bestimmten Platzes eine Taxe genommen;

5) wenn man Geld verlangt bei Zulassung in einen religiösen Orden, wo nicht Gesetz, Gewohnheit oder Armut des Klosters entschuldigt; doch können Nonnen regelmäßig eine Mitgift annehmen; reiche Frauenklöster werden jedoch von vielen ausgenommen.

5. Kirchliche Strafen für die Simonie. Keine Strafe tritt ein bei 409
der simonia non conventionalis, wenn nur der eine Teil Simonie übte, der andere Teil die Absicht nicht erkannte oder zurückwies, ebenso nicht bei der conventionalis pura, wo auf beiden Seiten noch nichts zur Ausführung geschehen ist, auch nicht bei conventionalis mixta. Sonst gilt der Satz „Erga simoniacos nulla misericordia est habenda". Außer der Infamie und Irregularität für jede notorische Simonie:

1) Für die reale Simonie beim Eintritt in einen Orden die dem Papste reservierte Exkommunikation, die aber erst nach der Profeß eintritt; der Aufnehmende verliert auch das Recht, weiter aufzunehmen, der Aufgenommene die aus der Profeß folgenden Vorteile post sententiam declaratoriam.[2]

[1] Überhaupt fällt der simonistische Pfründetausch nicht unter die simonia confidentialis, sondern iuris communis; nur der Bischof oder sonstige Kollator, welcher bei Kenntnis des simonistischen Vertrages die Pfründe verleihen würde, begeht simonia confidentialis.

[2] Beim Übertritt in einen anderen strengeren Orden kann man von „ingressus in religionem" nicht reden, also tritt die Zensur nicht ein.

2) Für die simonia realis bei was immer für Benefizien, seien es nun Säkular- oder Regularbenefizien, Benefizien höheren Ranges, wie Episkopat oder Dignitäten, oder Benefizien niederen Ranges, wie die einfachen Benefizien (Pennacchi nimmt die höheren Benefizien aus), wenn die Ausführung auf beiden Seiten wenigstens begonnen ist:

a) die dem Papste reservierte Exkommunikation, welche auch die complices trifft,

b) die Nullität der Wahl, Präsentation, Konfirmation, Institution,[1] so daß der Betreffende auf das Benefizium resignieren muß, die Früchte desselben sich nicht aneignen darf, und wenn er sie eingezogen hat, sie restituieren muß, und zwar tritt diese Ungültigkeit ein, ob die Simonie beiderseits vollendet wurde oder nur auf Übereinkunft beruht; dies gilt, wenn auch nur ein Wähler simonistisch wählte, während die Majorität in gesetzmäßiger Weise wählte;[2] es gilt, selbst wenn eine dritte Person wider Wissen und Willen des Gewählten, Präsentierten usw. das Geld gegeben oder versprochen hat. Daraus geht auch die Nichtigkeit aller folgenden, nicht aber der vorausgehenden Akte hervor, z. B. war die Präsentation nichtig, so ist auch die Konfirmation und Institution nichtig; war aber die Institution nichtig, so noch nicht die Präsentation.

Eine Ausnahme tritt hier ein:

α) wenn der Betreffende drei Jahre in gutem Glauben das Benefizium besessen hatte; β) wenn er nach erkannter simonistischer Absicht des anderen ausdrücklich widersprochen und dieser dennoch wider sein Wissen das Geld gegeben hätte. Wenn er aber trotz seines vorausgehenden Widerspruchs nachher das Benefizium wissentlich annimmt oder dem, welcher für ihn das Geld gezahlt hat, noch vor Erlangung des Benefiziums das Geld zurückgibt, so ist die Verleihung nichtig; γ) wenn der andere Simonie geübt hat, gerade zu dem Zwecke, um den ersten zum Benefizium unfähig zu machen.

Zu bemerken ist, daß auch die Wahlen der Regularen zur Prälatur, zum Rektorat usw., wenn sie simonistisch geschehen sind, nichtig sind.

c) Die sofort eintretende Untauglichkeit (inhabilitas) zu dem nämlichen Benefizium, das er simonistischerweise erlangt hat (und zwar für

[1] Einzige Ausnahme bildet die Papstwahl „ut praetextus amputetur impugnandi valorem electionis Romani Pontificis". Pius X. „Vacante Sede Apostolica" 25. Dec. 1904.

[2] Dies gilt jedoch nicht, wenn jeder einzelne für sich selbständig sein Recht ausübt, z. B. wenn mehrere ein Patronatsrecht ausüben.

immer, nicht bloß für diesen Fall). Die Untauglichkeit zu anderen Benefizien tritt erst post sententiam saltem criminis declaratoriam ein; die Benefizien, die er bereits rechtmäßigerweise besitzt, darf er behalten. Wenn der Betreffende in unverschuldeter Unwissenheit das Benefizium angetreten hat, so kann ihn der Bischof auch für das nämliche Benefizium dispensieren, nachdem er zuvor darauf resigniert hat. (Nur bei einem beneficium duplex, wenn die Wahl usw. für ungültig erklärt wurde, kann der Bischof nicht dispensieren, jedoch nur „pro illa vice", wohl aber bei einer neuen Erledigung.)

3) Für die simonia confidentialis. Außer den für die reale festgesetzten Strafen tritt noch der Verlust der bereits besessenen Benefizien ein, aber probabiliter erst post sententiam criminis declaratoriam.

4) Für die simonistisch Geweihten die Irregularität für die höheren Weihen (nach anderen auch für die simonistisch erstrebten Weihen), von welcher der Bischof nicht dispensieren kann, auch wenn die Simonie geheim ist. Doch muß sie richterlich ausgesprochen werden.

5) Gegen die Synodalexaminatoren, die auch nur das geringste annehmen: a) Untauglichkeit, Benefizien zu erlangen, und b) Verlust der bereits erlangten Benefizien, welche (Trid. sess. XXIV. c. 18) auch vor dem Richterspruch schon eintritt, wo nicht die Gewohnheit eine mildere Praxis eingeführt hat.

6) Gegen diejenigen, welche, um vom Apostolischen Stuhl eine Gnade oder einen Richterspruch zu erlangen, sei die Sache geistlich, zeitlich oder gemischt, etwas geben oder versprechen, oder diejenigen, welche das Versprechen oder das Geschenk annehmen oder dazu mitwirken: a) Verlust aller Würden und Ämter und b) Untauglichkeit, andere zu erlangen, welch beide Strafen jedoch erst post sententiam criminis declaratoriam eintreten.

7) Die Aufnahme in alle Bruderschaften oder fromme Vereine wird ungültig, wenn gegen die Kirchengesetze, auch unter dem Titel des Almosens, Geschenke angenommen werden, und die Abläße werden verloren, wenn geweihte Gegenstände, auch ohne Preiserhöhung verkauft werden.

Endlich kommt noch in Betracht die Restitution des simonistischer- 410
weise gezahlten Preises. Wenn bei der Simonie zugleich die Gerechtigkeit verletzt wurde, weil z. B. für die geistliche Sache als solche, die keinen zeitlichen Vorteil bringt, oder für eine Handlung, welche der Bischof, Pfarrer ex officio vorzunehmen hat, ein Preis verlangt wurde, so ist

der Preis dem Geſchädigten zu reſtituieren, wenn nicht das Recht ihm denſelben abſpricht.

Legt bloß das kirchliche Recht die Verpflichtung auf, ſo drängt dieſe nicht vor dem Richterſpruch, ausgenommen bei Benefizien.

a) Bevor die geiſtliche Sache ausgeliefert iſt, iſt der Preis an den Geber zu reſtituieren, der aber darauf verzichten kann; wenn aber die Simonie vollendet iſt, ſo muß bei kirchlichen Benefizien der, welcher den ſimoniſtiſchen Preis annimmt, reſtituieren der Kirche oder den Armen, oder er kann den Preis, wenn er arm iſt, auch für ſich behalten. Vor dem Richterſpruch kann er ihn auch dem Geber reſtituieren. Die Früchte[1] des Benefiziums ſind der Kirche zu reſtituieren oder den Armen oder dem Nachfolger im Benefizium; doch kann durch den Papſt auch Kompoſition, ein Nachlaß eintreten. Probabiliter ſind nicht zu reſtituieren die bereits bona fide verbrauchten Früchte; ebenſo ſind nicht zu reſtituieren die Stolgebühren und andere Reichniſſe bei pfarrlichen Funktionen, weil ſie nicht als Früchte des Benefiziums gelten.

b) Geld und Gut bei Aufnahme in einen Orden kann bis zum Richterſpruche im Kloſter zurückbehalten oder zu deſſen Vorteil verwendet werden.

c) Auch bei Verleihung der heiligen Weihen iſt der Preis an die Armen zu reſtituieren.

Vgl. Gury-Ballerini I. n. 295 und Lehmkuhl I. n. 403.

[1] Die Reſtitutionspflicht der Früchte beginnt bei der simonia confidentialis erſt, wenn der Annehmende beginnt ſeinen Preis zu zahlen; die bereits erlangten Früchte kann er behalten, wenn er nicht richterlich zur Herausgabe verpflichtet wird.

Sachregister.

(Die arabischen Ziffern bezeichnen die Randnummern.)

Aberglaube, Bücher, die ihn lehren 287; Superstition 381 ff.; Aberglaube im engeren Sinne 386; abergläubische Gebete ebd.; Wahrsagerei 387; Kartenschlagen, Traumdeuterei, Loswerfen 388; Zauberei, maleficium 389; Magnetismus 390 ff.; Spiritismus 392 ff.

Abgötterei 385

Ablaß, Publikation apokrypher Abläße 280

Abrogation des Gesetzes 99

Absicht, das Gesetz zu erfüllen 79; Absicht, sich zu verpflichten bei der Gewohnheit 90; Absicht, Definition 198; Einteilung 199, s. auch Intention

Absolution solcher, welche die notwendige Glaubenserkenntnis nicht haben 273

Abstinenz, Verpflichtung vor Andersgläubigen 276

Abt, seine gesetzgebende Gewalt 47

Abzeichen und Kleider Andersgläubiger tragen 276

Acceptation des Gesetzes 61

Actus humanus 112. 191; Einteilung 112; Entstehung 113; Moralität 191; der äußere Akt in seinem Verhältnis zum inneren 196; äußerer Akt in der Beichte anzugeben ebd.; indifferente Akte 205 f.

Adjuration s. Beschwörung 363 ff.

Adoration s. Anbetung 318

Äquiprobabilismus 176. 183

Almosen als Restitution beim Brevier 331

Alter für die Verpflichtung kirchlicher Gesetze 63

Anbetung 318; Verhältnis zur Hyperdulie und Dulie ebd.

Andachten, neue, einführen 381

Antisemitismus 278

Antizipation der Erfüllung eines Gebotes 74; des Breviers 333.

Anwesenheit, moralische, für lokale Gebote 67; körperliche und moralische bei der Pflichtmesse 344

Apathie, nicht Tugend 253

Apostasie 277; Strafen 280; Bücher von Apostaten 286. 293

Approbation für Bücher s. Bücherverbot

Arbeiten, knechtliche 341

Arme, knechtliche Arbeiten von Armen oder für Arme am Sonntage 343

Arme Seelen als Subjekt des Glaubens 267; der Hoffnung 300; Gebet zu ihnen 322

Armut, evangelischer Rat 38. 39. 40. 41

Art der Sünden 225

Arzt und Dispens 104

Astrologie 387

Atheisten beim Eide 348. 349

Attentio s. Aufmerksamkeit

Äußerer Akt, Bedeutung für die Moralität der Handlung 196; Vervielfältigung der äußerlich vollbrachten Akte 228; äußerer Akt der Religion 314; Sonntagsfeier 340

Aufmerksamkeit auf die Erfüllung des Gesetzes 79; virtuelle oder interpretative Aufmerksamkeit auf die Sündhaftigkeit des Gegenstandes 212; die zur Todsünde erforderliche Aufmerksamkeit 218; die zur läßlichen Sünde erforderliche Aufmerksamkeit 222; beim Brevier 336; bei der hl. Messe 345; beim Eide 354; beim Gelübde 368
Aureola 196
Ausleihen schlechter Bücher 285
Autonomismus 8. 22
Autor, Bedeutung der Autoren für die Moral 5; gewichtiger Autor, omni exceptione maior 173; eines verbotenen Buches 285; Name des Autors an der Spitze des approbierten Buches 281

Bedingungen beim Eide 361; beim Gelübde 367. 378
Befehl und Gesetz 12; welche B. erlöschen nicht mit dem Tode des Befehlenden? ebd.; ad pias causas ebd.; Befehle kraft der Obergewalt und kraft der Jurisdiktion 13
Begierde, sündhafte 233; bedingte ebd.
Begierlichkeit und Unwissenheit 24; ihr Einfluß auf die Freiwilligkeit 146; Widerstand gegen ihre Regungen 147. 235
Begräbnis, christliches, Verlust bei Häresie 280. 281; B. eines nicht tolerierten Exkommunizierten oder Ungläubigen am heiligen Orte 402
Beichte, jährliche, das Gebot für Kinder 63; wenn ein Hindernis eintritt 78; Regeln für Skrupulanten 167; Zweifel, ob eine Sünde gebeichtet sei 186; an der Gültigkeit der B. 188; B. während der Pflichtmesse 345
Beichtvater und Dispens 104; Anwendung des Tutiorismus 178; des Probabilismus 185; Pflicht, die in Glaubenssachen Unwissenden zu belehren 273; schlechte Lektüre 292; B. von Skrupulanten im Breviergebet 336
Beneficiat, der seine Residenzpflicht nicht hält, gilt als moralisch anwesend 68; Verflichtung zum Breviergebet 331; welches Offizium er zu verrichten hat 334
Beneficien, Unfähigkeit, sie zu erlangen, Verlust derselben bei Häresie 280; Simonie 406. 407. 408. 409
Beschwörung 363 ff.; Begriff und Einteilung 363; Bedingungen der Erlaubtheit 364; B. Gottes, der Heiligen, der Menschen, der Dämonen 365
Besessenheit 365
Besitz, Gesetz vom Besitzstande 187; wer gilt als im Besitz befindlich? 188
Bibelausgaben, Kommentare, Übersetzungen 286. 294
Bibliotheken und das kirchliche Bücherverbot 285
Billigkeit bei der Auslegung der Gesetze 95. 96
Bilder, heilige, ihre Approbation 287. 320; ihre Verehrung 318; Verunehrung 403
Bischof, seine gesetzgebende Gewalt 47; Rekurs gegen eine päpstl. Verordnung 61; der B. und das bürgerliche Gesetz 66; seine Dispensgewalt 103; über Fremde ebd.; Ordensleute ebd.; Flucht zur Zeit der Verfolgung 276; Absolutionsgewalt bei Häresie 280; seine Pflichten betreffs der schlechten Presse 287; Approbation der Bücher 291; Dispens im Breviergebet 337; Dispens in knechtlichen Arbeiten 343; Dispens und Lösung beim Eide 362; Irritationsgewalt betreffs der Gelübde der Nonnen 375; der Gläubigen 376; Dispensgewalt in Gelübden 377. 378
Blasphemie 398
Blutsreliquien (Christi) 318
Blutvergießen am heiligen Orte 402
Bosheitssünde 209. 241
Brautleute, delectatio morosa 231
Breviergebet, Idee 330; wer ist dazu verpflichtet? 331; Gebete Laienbrüder

und -Schwestern ebd.; Restitutionspflicht ebd.; Schwere der Verpflichtung 332; Buß- und Gradualpsalmen, Allerheiligenlitanei, Totenoffizium ebd.; die den Ordinanden aufgelegten Gebete ebd.; Zweifel an der Erfüllung ebd.; Zeit der Rezitation 333; Ordnung der Stunden ebd.; Auslassungen 333. 334; Ordnung des Offiziums 334; Art und Weise der Rezitation 335; Intention, Aussprache ebd.; Chorgebet 335; Unterbrechungen ebd.; attentio 336; Zerstreuungen ebd.; äußeres Verhalten ebd.; Entschuldigungsgründe 337

Broschüren, Bücher? 293

Buch, Begriff in der Strafgesetzgebung 293

Bücherzensur 290; die zuständigen Behörden 291

Bücherverbot, kirchliches 283 ff.; natürliches und positives Gesetz betreffs der schlechten Bücher 283; Geschichte des Bücherverbots ebd.; Index verbotener Bücher 284; Bücherverbot im allgemeinen 285; im einzelnen 286. 287; Erlaubnis, verbotene Bücher zu lesen 288; Anzeige schlechter Bücher 289; Bücherzensur 290, s. d. W.; die kirchliche Sanktion 292; die kirchliche Strafgesetzgebung 393 ff.; Exkommunikation, Gegenstand derselben 294

Buße, ihr Aufschub 304

Causa pia, Befehl ad c. p. 13; Privilegium 110[1]

Communicatio in sacris mit Heiden und Juden 278; mit Häretikern 281

Contumacia s. Hartnäckigkeit

Credentes s. Häresie 280

Defensores bei Häresie 280; schlechter Bücher 285. 294

Delectatio, Begriff 287; darf man um ihretwillen handeln? ebd.

Delectatio morosa 229; Objekt derselben ebd.; an schlechten Gedanken 230; an vergangenen oder zukünftigen Dingen 231

Delegation der Dispens 101. 104; ihre Gültigkeit 105

Derogation eines Gesetzes 99

Deserteur 360

Devotion, Begriff und Wesen 317

Diebstahl am heiligen Orte 402

Dienstboten bei jüdischer Herrschaft 278; bei akatholischer Herrschaft 281; D., welche am Sonntage zu knechtlichen Arbeiten angehalten werden 343; welche von der Pflichtmesse abgehalten werden 347; Irritation ihrer Gelübde 376

Diözesansynode, ihre gesetzgebende Gewalt 47

Dispens; lokale Dispens u. die Fremden 68; die persönliche D. gilt auch außerhalb des Territoriums 68; Begriff, Einteilung 100; Dispensationsgewalt 101; Interpretation d. Dispens od. Dispensgewalt ebd.; Dispensgewalt des Papstes 102; des Bischofs 103; für Fremde ebd.; für Ordensleute ebd.; Dispensgewalt der Ordensoberen 104; des Pfarrers ebd.; Delegation der D. ebd.; Bedingungen d. Dispens 105; Dispensursache ebd.; Zweifel an der Ursache ebd.; Dispenstaxe ebd.; erschlichene Dispens 106; Erlöschen der Dispens 107; beim Breviergebet 337; Dispens beim Eide 362; beim Gelübde 377 ff.; Dispensursache 379; Irrtum in derselben ebd.

Disputation mit Häretikern 282

Divulgation des Gesetzes 61

Dogmatik, Verhältnis zur Moral 2

Domizil 67

Droheide 359

Drucken eines verbotenen Buches 285; Zensur 294; der Hl. Schrift ohne Erlaubnis des Ordinarius ebd.

Dulie 320

[1] Vgl. auch die Buchstaben K u. S.

Ehe, Gelübde zu heiraten 371; Eheabschluß vor dem minister acatholicus 280; gemischte Ehen 281
Ehefrau, Irritationsgewalt des Mannes über ihre Gelübde 375; ihre Gewalt betreffs der Gelübde des Mannes 376
Eheleute, ihre Irritationsgewalt 375. 376; gegenseitige Irritation 376
Ehescheidung 26
Eid 347 ff.; Begriff, Wesen 348; bürgerlicher Eid, Eid der Atheisten ebd.; die wesentlichen Bedingungen des Eides 349; Intention, Eidesformel ebd.; Eid bei den Kreaturen ebd.; kanonische Eidesformel ebd.; Einteilung des Eides 350; feierlicher Eid ebd.; sittl. Erlaubtheit des Eides 351; Beweis 351; Widerlegung der Einwände 352; die Kirchenväter 353; die Eidesgefährten 354 ff.; die Wahrheit ebd.; Meineid ebd.; fingierter Eid ebd.; Gerechtigkeit 355; Recht 356; Verleitung zu sündhaftem Schwören ebd.; Versprechungseid 357 ff.; Verpflichtung 357; Eid und Gelübde 357; Bedingungen zur Gültigkeit 358; ungerecht erpreßter, durch Furcht erzwungener Eid 358; Irrtum u. Täuschung 358; Gegenstand des Versprechungseides 359; Eid der Freimaurer, Droheide, Eid auf etwas Indifferentes, Sündhaftes, gegen einen Rat ebd.; Verfassungseid, Eid der Treue 360; Fahneneid ebd.; Umfang der eidlichen Verpflichtung 361; Eid auf die Statuten einer Kommunität, die in jedem Eide eingeschlossenen Bedingungen ebd.; Aufhören der eidlichen Verpflichtung 362; Irritation ebd.; Kondonation ebd.; Dispens ebd.; Eideslösung (Relaxation) ebd.
Eigenschaften, natürliche und erworbene als Fundament der Präsumtion 188
Eltern, Gelübde, welche die Kinder betreffen 372; Irritationsgewalt über deren Gelübde 375. 376
Epikie 96
Erbfolge, formloses Testament 185; Pflicht des Erben betreffs der Gelübde des Erblassers 372
Erkenntnis, Verhältnis zum Willen 113; die zur formellen Sünde notwendige E. 210. 211; die zur Todsünde erforderliche E. 218; die zu einer läßlichen Sünde erforderliche E. 222
Erlaubnis 96. 100
Ethik, Begriff 1; Verhältnis zur theologischen Moral ebd.; Ethik u. Philosophie 2; dogmenlose Ethik ebd.
Eucharistie, verschiedenartige Entweihungen 403
Exkommunizierte unterstehen den Kirchengeboten 65
Exorzismus am Täufling, an Besessenen, an unvernünftigen Kreaturen 365

Fahneneid 360
Fasttage, lokale 68
Fautores bei Häresie 280
Favor, günstige Gesetze 11; favor iuris 188; favores ampliandi 189
Feierlichkeit beim Eide 350; beim Gelübde 367
Feiertage, lokale, ihre Verpflichtung 12; für die peregrini 68; Recht, sie anzuordnen 340
Fictio iuris 88
Fluchen, den Heiligen, den Kreaturen 399; verschiedene Bedeutung ebd.
Flucht zur Zeit der Verfolgung 276
Folgen, Zurechnung derselben 131; Freude an e. Handlung mit schlimmen Folgen 232
Forum externum et internum 2
Frauen von der Jurisdiktion ausgeschlossen 48
Fraus legis, Umgehung des Gesetzes, durch Verlassen des eigenen Territoriums 68; durch Herbeiführen eines Hindernisses 78
Freiheit und Gesetz 141. 179; F. im

allgemeinen 117; Willensfreiheit 118; Wesensbedingung der Freiheit 119; libertas contradictionis, contrarietatis 120; Glückseligkeitsverlangen 121; voluntarium 122 ff. s. d. W.; Zurechnung 128 ff. s. d. W.; die Hindernisse der Freiwilligkeit 136 ff.; Zwang u. Gewalt 136 ff.; Furcht 138 ff.; Unwissenheit u. Irrtum 142 ff.; die Leidenschaften 144 ff.; Begierlichkeit 146; Gewohnheit 148 ff.

Freimaurer, ihr Eid 359

Fremde und die partikulären Gesetze 67; die bischöfliche Dispensgewalt 103

Freude an sündhaftem Objekte 232; an den guten Folgen ebd.

Frömmigkeit, Gabe des Hl. Geistes 264, s. a. Devotion

Furcht bei den irritierenden Gesetzen 85; als Hindernis der Freiwilligkeit 138 ff.; Begriff und Einteilung 138; Einfluß auf die Freiwilligkeit 139; auf die Gültigkeit 140; auf die Schuldbarkeit 141; Furcht als Motiv des sittlichen Handelns 243. 244. 245; Furcht, kindliche 308; beim Eide 358; beim Gelübde 368

Furcht, Gabe des Hl. Geistes 264

Furchtsamkeit 245

Gaben des Hl. Geistes 262; ihr Unterschied von den Tugenden, ihre Notwendigkeit ebd.; Erklärung der einzelnen 263

Gebet 322 ff.; Begriff und Wesen 322; Anrufung der allerseligsten Jungfrau, der Engel und Heiligen, der verstorbenen Kinder, der armen Seelen ebd.; Einteilung des G. 323; Meditation, Kontemplation ebd.; Notwendigkeit des G. 324; das Gebot zu beten 325; Wirkungen des G. 326; Bedingungen für die Erhörbarkeit 327; Zerstreuungen 328; Gebetsformularien ebd.; abergläubische Gebete 386

Gebetbücher, ihre Approbation 287. 291; Sorge für gute Gebetbücher 329

Gedankensünden 230

Gefahr zu sündigen 219; sich einer Lebensgefahr aussetzen 396

Gefangene, zu akatholischem Gottesdienste befohlen 281

Gegenstand s. Objekt

Gehorsam, evangelischer Rat 38. 40; gegen die weltl. Obrigkeit, seine Grenzen 54. 56

Geist, Hl., Sünden gegen den Hl. Geist 241; die Gaben des Hl. Geistes 262

Geiz 240

Gelegenheit zur Sünde 236 f.; Begriff, Einteilung 236; Regeln 237

Gelübde u. Eid 357; Gelübde 366 ff.; Begriff 366; Einteilung 367; feierliches Gelübde ebd.; Bedingungen für die Gültigkeit 368; Absicht, sich zu verpflichten, Überlegung ebd.; Irrtum und Täuschung, Willenszustimmung, Leidenschaft, Furcht ebd.; Zweifel an der Verbindlichkeit ebd.; Gegenstand d. Gelübdes 369; Möglichkeit des Gegenstandes, Gelübde nicht zu sündigen ebd.; sittl. Güte, schlechter Zweck bei einem Gelübde 370; de bono meliori 371; Gelübde über etwas sonst schon Gebotenes ebd.; Verpflichtung des Gelübdes 372; Schwere der Verpflichtung ebd.; Zeit der Erfüllung ebd.; das Gelübde verpflichtet nicht zur Kompensation ebd.; Interpretation d. Gelübdes 373; Aufhören der Verpflichtung 374 ff.; Änderung im Gegenstand 374; Irritation 375; direkte für Ordensleute, Kinder, Ehefrau ebd.; indirekte 376; Dispens beim Gelübde 377 ff.; reservierte Gelübde 378; Gelübde zugunsten eines Dritten ebd.; Dispensursache 379; Irrtum in derselben 379; Kommutation des Gelübdes 380; ist die Verletzung des einfachen Keuschheitsgelübdes Sakrileg? 401

Gemeinwohl, Zweck des Gesetzes 10;

Gemeinwohl und die evangelischen Räte 41; wegen des G. verpflichtet das Gesetz mit schwerem Nachteil 70
Genossenschaften, religiöse, Verpflichtung ihrer Gelübde 378
Geräte, heilige, Verunehrung 403
Gerechtigkeit und Vollkommenheit 36; G. des Gesetzes 56; Verhalten gegen ein ungerechtes Gesetz 56; als Kardinaltugend 254; beim Eide 355; bei der Beschwörung 364
Gerichtliche Akte am Sonn- und Festtage 341. 343
Gerichtsbereich (forum iudiciale) 45
Geschlechtsunreife, und die kirchlichen Zensuren 63; ihre Gelübde 375
Gesellschaft, vollkommene 46; geheime G., ihr Eid 359
Gesetz, Begriff 7; Naturgesetz u. Sittengesetz ebd.; Begriff und Einteilung des Sittengesetzes insbes. 9. 10; affirmative, negative, permissive G., günstige, lästige G. 11; Gesetz und Befehl 12; Befehle, welche nicht mit dem Tode des Befehlenden erlöschen ebd.; Befehle, kraft der Obergewalt und kraft der Jurisdiktion 13; Idee des Gesetzes 14; ewiges Gesetz 15; Begriff ebd.; Existenz 16; Endzweck 17; Grundlage aller übrigen G. 18; natürliches Sittengesetz, Begriff 19; Gegenstand u. Verpflichtungsgrund ebd.; Beweis für seine Existenz 21; es hat von Gott seine verpflichtende Kraft 22; Umfang seiner Verpflichtung 23; Unkenntnis des natürlichen Sittengesetzes 24; Eigenschaften 25; ist indispensabel 25. 26; Grundlage aller positiven Gesetze 27; das positiv-göttliche G. 28; die vormosaische Gesetzgebung 29; die noachidischen Gebote ebd.; die alttestamentliche Gesetzgebung 30; die Zeremonialvorschriften 31; die Moralvorschriften ebd.; das Gesetz des Neuen Bundes 32 ff.; seine Existenz 32; Gegenstand 33; Universalität 34; der Zeitpunkt für die neutestamentliche Gesetzgebung 35; die geratenen sittlichen Handlungen, die evangelischen Räte 36 ff.; Begriff von Pflicht und Rat 36; Rat u. Gebot 37; evangelische Räte 38 ff. (s. d. W.); das menschliche Gesetz 42 ff.; Einteilung 43; das kirchliche Gesetzgebungsrecht 45; Irrlehren 46; Träger der kirchlichen Jurisdiktion 47; der weltliche Gesetzgeber 49 ff.; die obrigkeitliche Gewalt von Gott 49; Träger der Staatsgewalt 51; Verhalten gegen eine illegitime Obrigkeit 52; passiver Widerstand, Revolution 53; aktiver Widerstand 54; Tyrannenmord 55; Gegenstand des menschlichen Gesetzes 56 ff.; heroische Akte 56; Möglichkeit, Gerechtigkeit ebd.; Verhalten gegen ein ungerechtes Gesetz ebd.; ein ungerechtes Urteil 57; innere Akte 58 ff.; die Promulgation 60; Acceptation 61; Art und Weise der Promulgation 62; Pr. päpstlicher Erlasse 62; Subjekt des menschlichen Gesetzes 63 ff.; Vernunftgebrauch und Alter 63; der Gesetzgeber und sein Gesetz 64; Subjekt des kirchlichen Gesetzes 65; Exkommunizierte, Häretiker, Schismatiker, Ungläubige, Katechumenen ebd.; Kleriker als Subjekt des weltlichen Gesetzes 66; Verpflichtung der partikulären Gesetze 67; Domizil, Quasidomizil 67; die vagi und peregrini und die partikulären Gesetze 68; Umgehung des G. 68. 78; Verbindlichkeit des Gesetzes im Gewissen 69; das Gesetz verpflichtet nicht mit schwerem Nachteil 70; Schwere der Verpflichtung 71; Verachtung des Gesetzes 73; Erfüllung des Gesetzes 74 ff.; Zeit der Erfüllung 74; gleichzeitige Erfüllung mehrerer Gesetze 75; Kollision der Pflichten 76; Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen 77; die innere Beschaffenheit der Gesetzeserfüllung 79; Aufmerksamkeit, Absicht, den Zweck des Gesetzes zu erfüllen 79;

Strafgesetze 80 ff.; Strafe, Begriff, Einteilung 80; reine Strafgesetze 81; Verpflichtung zur Strafe 82; Unkenntnis als Entschuldigungsgrund 83; irritierende Gesetze 84; Wirkung 85; Verpflichtung im Gewissen 86; Präsumtion bei einem Gesetz oder Urteil 87; Rechtsfiktion 87; Gewohnheit 89 ff.; s. d. W.; Völkerrecht 92; Interpretation des Gesetzes 93 ff.; Einteilung 94; Regeln 95; Ausdehnung des Gesetzes von Fall zu Fall ebd.; die Epikie 96; Veränderung menschlicher Gesetze 97 ff.; Zessation 98; Abrogation u. Derogation 99; Dispens 100 ff., s. d. W.; Privilegium 108 ff., s. d. W.

Gewalt 136; die daraus hervorgehenden Handl. ebd.

Gewinn, Entgang eines G. als Entschuldigungsgrund f. knechtliche Arbeiten 342; von der Pflichtmesse 347

Gewissen, Begriff 150; Synteresе 151; G. im engeren Sinne 152; das vorausgehende G. 153; Einteilung ebd.; verpflichtende Kraft des G. 154; man darf nicht gegen das G. handeln 155; das richtige und irrige G. 156; Unterschied des überwindlich u. unüberwindlich irrigen G. 157; Verpflichtung des richtigen u. irrigen G. 158; des überwindlich irrigen G. 159; das weite u. enge G. 160; das perplexe G. 161; das skrupulöse G. 162; Kennzeichen der Skrupulosität 162. 163; Ursachen der Skr. 164; Gefahren 165; Mittel 166; praktische Regeln 167; das unentschiedene oder zweifelhafte Gewissen 168 ff.; Gewißheit, Begriff, Einteilung 168; Regel des Handelns nur ein sicherer Gewissensausspruch 169; Zweifel, Meinung, Vermutung 170; Einteilung des Zweifels 170; Handeln mit zweifelhaftem Gewissen 171; probables G. 172; Einteilung der Wahrscheinlichkeit 172; Einteilung der probabilis 173; Gradunterschied 174; communis, tuta ebd.; Moralsysteme s. d. W. 175; Zweifel, ob ein Gesetz bereits erfüllt sei 186

Gewissensbereich (forum internum) 45

Gewissensfreiheit 155

Gewißheit, Begriff, Einteilung 168; beim Gewissensausspruch 169 f.; beim Eide 354

Gewohnheit als Recht schaffend 89 ff.; Bedingungen 90; Einführung einer Gewohnheit gegen das Gesetz ebd.; Abschaffung der Gewohnheit 91; für die Interpretation des Gesetzes 94; G. als Hindernis der Freiwilligkeit 148 f.; Begriff u. Einteilung 148; die Gewohnheit zu sündigen 149; Gewohnheit gegen das kirchliche Bücherverbot 284

Glaube, Verhältnis zu Hoffnung und Liebe 259. 260. 261; Verlust des Gl. 261; Glaube als theologische Tugend 264 ff.; Begriff u. Wesen 264; Gegenstand des Gl. 265; fides divina atque catholica, f. simpliciter divina, theologica, veritas catholica, Privatoffenbarungen, Geheimnisse ebd.; Motiv des Gl. 266; Subjekt des Glaubens 267; der Gl. ein Akt der Erkenntnis, befohlen vom Willen ebd.; Beweggründe der Glaubwürdigkeit 268; Glaubensgewißheit ebd.; Eigenschaften des Glaubens 269; Notwendigkeit des Glaubens 270; die Wahrheiten, welche necessitate medii zu glauben notwendig sind 271; die Wahrheiten, welche necessitate praecepti zu glauben notwendig sind 272; die Pflicht, einen Glaubensakt zu erwecken ebd.; Versuchungen gegen den Glauben ebd.; praktische Folgerungen betreffs der Behandlung Unwissender 273; Pflicht des Glaubensbekenntnisses 274; Glaubensverleugnung ebd.; professio fidei 275; Bekenntnis des Glaubens auf Befragen 276; Kleider, Abzeichen der Ungläubigen tragen ebd.;

Flucht bei der Verfolgung ebd.; Sünden gegen den Glauben 277 ff.; Leichtgläubigkeit, Ungläubigkeit 277; Verhalten gegen Heiden- u. Judentum 278; Häresie 279 ff., s. d. W.; das kirchliche Bücherverbot 283 ff., s. d. W.
Glaubenskrieg 278
Glocken, ihr Gebrauch bei protestantischen Begräbnissen 281
Glückseligkeit, Verlangen danach ein Beweis für die sittliche Ordnung 8; hierin ist der Mensch nicht frei 121; Streben nach Gl. Motiv des sittlichen Handelns 243; ungeordnetes Verlangen nach Gl. 303
Gnadenbilder 321
Gnadenstand, nicht Bedingung für die Erfüllung des Gesetzes 79; für die Erhörbarkeit des Gebetes 327
Götzendienst s. Idololatrie
Gott, Schwere d. Sünden gegen Gott 220
Gotteslästerung 398 ff.; Begriff und Wesen 398; Einteilung ebd.; einzelne Formen der G. 399; „Fluchen" ebd.
Gottesverehrung s. Religion
Gottesurteil 396
Gültigkeit einer Handlung 116; Einfluß der Furcht auf die G. 140
Gut, Begriff des sittlich Guten 192; gute Objekte 193; die sittlich guten Handlungen 242; natürlich gute Motive 243; die übernatürlich guten Motive 244; die Furcht 245; Notwendigkeit eines sittlich guten Zieles 246; die Lust als Motiv 247; Beziehung der Handlungen auf Gott 248; kein geschaffenes Gut ist letztes Ziel 249; Verdienstlichkeit der Handlungen 250

Haben schlechter Bücher 285; Schwere der Sünde 292; Exkommunikation 294
Habitus, Begriff 251
Habsucht 240
Häresie 279 ff.; Begriff 279; formale Häresie ebd.; Entschuldigung durch Unwissenheit ebd.; wieweit sind die Akatholiken formale Häretiker? ebd.; kirchliche Strafen 280; Exkommunikation ebd.; Irregularität usw. ebd.; Verhalten gegen Häretiker 281; gemischte Ehen 281; Disputation 282; Bücherverbot 283 ff., s. d. W.
Häretiker unterstehen den Kirchengesetzen 65
Handelsgeschäfte an Festtagen 341. 343
Handlung, actus humanus, Begriff 112; Genesis des a. h. 113; Verhältnis von Intellekt und Wille, Herrschaft des Willens über die Vermögen ebd.; über das sinnliche Begehrungsvermögen 114; die Einzelakte der menschlichen Handlungen 115; Einteilung der Willensakte 116
Hartnäckigkeit bei Zensuren 83; bei der Häresie 279
Haß Gottes 311
Heiligenbilder 287
Heiligenverehrung, cultus duliae 320; ihre Anrufung 322; superstitiöse Heiligenverehrung 385
Heimatlose s. vagi
Heroische Handlungen 56. 70
Herrschaften, ihre Gewalt über die Gelübde der Dienstboten 376
Hoffart s. Stolz
Hoffnung als natürliches und übernatürliches Motiv 243. 244; Verhältnis zu Glaube und Liebe 259. 260. 261. 298. 299; Verlust der H. 261; als theologische Tugend 295 ff.; Begriff, Wesen 295; Gegenstand 296; Motiv 297; sittliche Güte 299; Subjekt der Hoffnung 300; Notwendigkeit 301; Eigenschaften 302; Sünden gegen die H. 303 ff.; Verzweiflung 304; Vermessenheit ebd.
Hyperdulie 319
Hypnotismus, Zwangshandlungen Hypnotisierter 143; Erlaubtheit des H. 392

Idololatrie 385
Illegitime; ein J. dispensiert zur Weihe, zu einem Benefizium 100. 107
Immunität hl. Orte 400
Index verbotener Bücher 284
Indifferente Objekte 193. 205; indifferente Akte 204 ff.; Indifferentes erbitten 327; Eid auf etwas Indifferentes 359; Gelübde auf etw. Indifferentes 369
Indifferentismus, religiöser 313
Innere Akte als Gegenstand des Gesetzes 58 ff.; Bedeutung für die Moralität 196; Vervielfältigung der inneren Akte 228; die inneren Sünden 229; Notwendigkeit des inneren Glaubensaktes 270. 272; innere Häresie 279; innere Akte der Religion 314
Intellektuelle Tugenden 252
Intention, Begriff u. Einteilung 198. 199; beim Brevier 335; für die Anhörung der Pflichtmesse 345; J. zu schwören beim Eide 349; beim Versprechungseid 358; beim Gelübde 368
Interpretation des Gesetzes 93 ff.; Einteilung 94; Regeln 95; Ausdehnung der Verpflichtung ebd.; des Privilegiums 110; gegen den Gesetzgeber 189; des Gelübdes 393
Irregularität bei Häresie 280
Irreligiosität 395
Irritation durch ein Gesetz 84 ff.; Wirkung 85; Verpflichtung 86; des Eides 362; des Gelübdes 375. 376
Irrtum und Täuschung im Dispensobjekt u. in der Dispensursache 106; als Hindernis der Freiwilligkeit 142 f.; Irrtum des Gewissens 156 ff.; beim Eide 358; beim Gelübde 368; Irrtum in der Dispensursache beim Gelübde 379
Jubiläum, Vollmacht von Gelübden zu dispensieren 378
Judentum 277; Verhalten gegen dasselbe 278; Antisemitismus ebd.
Jungfräulichkeit 39. 40. 41; Gelübde der J. 378
Jurisdiktion, ihr Zweck 13; kirchliche 45; Träger derselben 47; Verlust bei Häresie 280
Ius gentium 92

Kanoniker zum öffentlichen Chorgebet verpflichtet 331
Kapitel der Kathedrale, seine gesetzgebende Gewalt 47
Kardinäle, ihre gesetzgebende Gewalt 47
Kardinaltugenden 254
Kartenschlagen 388
Kasuistik 3
Kausalität, die verschiedenen Arten der K. 132
Keuschheit, evangelischer Rat 38. 39. 40; K. u. Ehe 41; Gelübde der K. 378; bei Eheleuten 369. 376. 378; Verletzung des feierlichen u. des einfachen Gelübdes der K. 401
Kinder als Subjekt des natürlichen Sittengesetzes 23; des positiv-göttlichen Gesetzes 34; des menschlichen Gesetzes 63; Alter der K. für die kirchlichen Gesetze, Kinder und die kirchlichen Strafgesetze 63; Anrufung verstorbener getaufter K. um Fürbitte 322; Kinder, die knechtliche Arbeiten am Sonntag verrichten müssen 343; vom Besuch der Pflichtmesse abgehalten werden 347; Irritation d. Gelübde d. K. 375. 376; Begräbnis ungetauft. K. am hl. Orte 402
Kirche, ihre gesetzgebende Gewalt 45; innere Akte als Gegenstand des Gesetzes 58. 59
Kirche, Simultangebrauch 281; heiliger Ort, Pollution, Profanation d. Kirche 402
Kirchengebote, ihre Verpflichtung für Kinder 63; lokale u. die peregrini 67
Kirchengesang 330
Kirchengüter, ihre Okkupation 403
Kirchenrecht, Verhältnis zur Moral 2
Kirchhof, Begräbnis von Akatholiken auf demselben 281; heiliger Ort 400; seine Entweihung 402
Klassiker, Lesen derselben 286
Kleider u. Abzeichen von Ungläubigen tragen 276

Kleriker als Subjekt des bürgerlichen Gesetzes 66; Militärdienst 66; Kleriker sollen auch beim Publizieren profaner Schriften sich mit dem Bischof ins Einvernehmen setzen 290; ohne dessen Erlaubnis dürfen sie keine Zeitung leiten 290; Verpflichtung zum Breviergebet 331; Verletzung des privilegium canonis, fori, violatio luxuriosa 401
Klugheit, als intellektuelle Tugend 252; als Kardinaltugend 254; als Form der sittlichen Tugenden 255; ihr Verhältnis zu den theologischen Tugenden 259
Knechtliche Arbeiten 341. 343
Kompositionen des zu restituierenden Preises bei Simonie 410
Kondonation (Erlaß) des Eides 362
Kongregationen, römische, ihre gesetzgebende Gewalt 47
Konkupiszenz s. Begierlichkeit
Kontemplation 323
Konzilien, ihre gesetzgebende Gewalt 47
Kranke, entschuldigt vom Brevier 337
Kreuzpartikel, seine Verehrung 318
Kultusfreiheit, verwerflich 281

Lachen über unreine Reden 232
Läßliche Sünden, ihr Unterschied von der Todsünde 215; Grenze zwischen läßlicher u. schwerer Sünde 220; wann wird eine der Art nach schwere Sünde läßlich? 221; läßliche Sünde und Unvollkommenheit 222; läßliche S. der Gattung nach 223, infolge eines Umstandes ebd.; können mehrere läßliche Sünden eine Todsünde ausmachen? 224
Laster 238
Latreutischer Kult 318
Laxismus 176. 180
Leben, sich ein langes wünschen 303
Legaten, gesetzgebende Gewalt 47
Leichtgläubigkeit 277
Leidenschaft, Begriff 144; Einfluß der Leidenschaft auf die Freiwilligkeit der Handlung 145; ein aus Leidenschaft gemachtes Gelübde 368
Leidenswerkzeuge Christi 318
Leihbibliothek und das kirchl. Bücherverbot 285
Lesen verbotener Bücher 285; Schwere der Sünde 292; Exkommunikation 294
Liberalismus, Häresie 277
Liebe, in der L. besteht die Vollkommenheit 36; das Motiv der Liebe ist zur Erfüllung des Gesetzes nicht notwendig 79; die Verletzung der Liebe der Maßstab für die Schwere der Sünde 214; ihr Verlust begründet die Todsünde 215; natürliche und übernatürliche Liebe Gottes als Motiv der Handlungen 243. 244. 249; Motiv der Liebe nicht erforderlich zur Verdienstlichkeit 250; Verhältnis zu Glaube und Hoffnung 259; Form, Mutter, Königin aller Tugenden, Ziel der Tugenden, wesentlich die Vollkommenheit 260; Liebe als theologische Tugend 305 ff.; Begriff und Wesen der Liebe 306; Gegenstand 306; Motiv 306; Akt der Freude 307; des Verlangens 308; vollkommene und unvollkommene Liebe 309; Notwendigkeit der Liebe 310; Sünden gegen die Liebe 311; Gotteshaß ebd.; Trägheit 312
Liebesreue 308
Liebestrank 389
Litaneien 329; Allerheiligenlitanei am Feste des hl. Markus und an den Bittagen 332
Loswerfen 388
Lust s. delectatio

Mäßigkeit 254
Magie 389
Magnetismus 390 ff.; Kirchliche Entscheidungen 391; tierischer Magnetismus, Hypnotismus 392
Maleficium 389
Manie 145
Maria, cultus hyperduliae 319; Anrufung 322
Martyrium, sich hinzudrängen 396

Materialismus und sittliche Ordnung 8; Naturgesetz 20
Medaillen, Approbation 287
Meditation 323
Meineid 354; Verleitung dazu 356
Meinung, Verschiedenheit der Meinungen in der Moral 4; M. = opinio, Begriff 170; M. = sententia 172; Einteilung, probabilis 173; communis 174; tuta ebd.
Melancholie 143, 145
Menschenfurcht 245
Messe, Anhörung der hl. Messe an Sonn- und Feiertagen 344 ff.
Meßstipendien 407
Militärdienst bei einer illegitimen Obrigkeit 52; des Klerikers 66; dem Militärdienst sich entziehen 361
Mitleid, nicht Tugend 253
Mittel, direkt gewollt 126; sündhafte Mittel 228
Mitwirkung zur Handlung des Nebenmenschen 135; zum Drucke verbotener Bücher 285. 294
Möglichkeit des Gegenstandes beim Gesetze 56; Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen 77; beim Eide 359; beim Gelübde 369
Moral, Begriff 1; Unterschied von der Ethik ebd.; Verhältnis zur Dogmatik, zum Kirchenrecht 2; Notwendigkeit ihres Studiums ebd.; Methode 3; Kasuistik ebd.; Verschiedenheit der Ansichten in Moralfragen 4; Bedeutung der Autoren 5; Einteilung 6
Moralität der Handlung, Begriff 191; Arten der Sittlichkeit, sittliche Güte u. Schlechtigkeit 192; Prinzipien der Moralität 193; Objekt der Handlung 193; sein Einfluß auf die Sittlichkeit 194; die Umstände 195; Bedeutung des äußeren Aktes 196; die einzelnen Umstände 197; Zweck der Handlung 198; intentio actualis, virtualis, habitualis interpretativa 199; Einfluß des Zweckes auf die Sittlichkeit 200; der Zweck heiligt das Mittel? 201; Verbindung eines guten u. schlechten Zweckes 202; gutes Objekt u. schlechte Umstände 203; gibt es indifferente Akte? 204 ff.
Moralpositivismus 20
Moralsysteme, Geschichtliches 175; Übersicht über die einzelnen M. 176; allgemeine Regeln zur Beurteilung 177; tutioristisches Prinzip 178; Freiheit u. Gesetz 179; Laxismus 176. 180; Tutiorismus 176. 181. 182; Probabiliorismus 176. 182; Äquiprobabilismus u. Probabilismus 176. 183; die Autorität des hl. Alfons 184; praktische Anwendung des Pr. 185; reflexe Prinzipien 168. 187; qui probabiliter agit, prudenter agit 190
Motiv des sittlich guten Handelns 243; natürlich gute Motive ebd.; übernatürlich gute 244; die Furcht als Motiv 245; die Lust als Motiv 247; Motiv der Liebe 249; Konkurrenz verschiedener Motive ebd.; Motiv der Tugend 253; M. der theologischen Tugenden 257; M. der eingegossenen sittlichen Tugenden 258; des Glaubens 266; motiva credibilitatis 268; der Hoffnung 297; der Liebe 306; der Religion 313

Namen, heiliger, eitler Gebrauch 397
Nationalkonzilien, ihre gesetzgebende Gewalt 47
Natürlich, natürliche Ordnung I. 7; natürliches Sittengesetz 19 ff., s. Gesetz
Neid 240
Neigungen, verbrecherische 145
Nekromantie 387
Noachidische Gebote 29
Nötigung, innere 118. 119. 129
Novizen, ihre Gelübde 376

Obergewalt (potestas dominativa), Befehl kraft der O. 13
Objekt der Handlung 193; sein Einfluß auf deren Sittlichkeit 194; gutes Objekt bei schlechten Umständen 203;

Gesamtobjekt der Handlung 226; Objekt der theologischen Tugenden 257; des Glaubens 265; der Hoffnung 296; der Liebe 306; der Religion 313; des Gebetes 327; des Versprechungseides 359; des Gelübdes 369
Obrigkeit, ihre Gewalt von Gott 49 ff.; Verhalten gegen eine illegitime Obrigkeit 52; passiver Widerstand 53; Revolution gegen dieselbe 53; aktiver Widerstand 54; Tyrannenmord 55
Obszöne Bücher 285. 287
Odiose Gesetze 11; was gilt als odios? 189
Öffentlicher Kult 314
Öle, die hl., verkaufen 408
Officium defunctorum 332
Opfer, Zeichen d. latreutischen Kultus 318
Orakel 385. 387
Oratorien, öffentliche, halböffentliche, private 346; wer kann in letzteren die Pflichtmesse hören? ebd.
Ordalien 396
Orden, ihre gesetzgebende Gewalt 47; Befehlsgewalt der Ordensoberen 48; Verpflichtung ihrer Konstitutionen 81; Dispensgewalt des Bischofs 103; Dispensgewalt der Ordensoberen 104; Approbation der von Ordensleuten verfaßten Bücher 291; Verpflichtung zum Breviergebet 331; Gelübde, in einen O. einzutreten 373. 378; direkte Irritationsgewalt 375; indirekte Irritationsgewalt 376; Dispensgewalt der Ordensoberen 377; Strafen für Simonie beim Eintritt in einen Orden 409; Restitution der dabei gezahlten Gelder 410
Ordnung, natürliche und übernatürliche, stehen im Einklang 1; Naturordnung und sittliche Ordnung 7; Existenz der sittlichen Ordnung 8
Orte, heilige 400; ihre Verletzung 402; Sünden am heiligen Orte ebd.
Osterkommunion 78

Pantheismus und sittliche Ordnung 8; Naturgesetz 20
Papst, seine Jurisdiktionsgewalt 47; Rekurs des Bischofs gegen päpstliche Erlasse 61; Promulgation päpstlicher Erlasse 62; Papst steht unter keinem weltlichen Gesetz 66; Dispens im Breviergebet 337; Gewalt, Eide zu lösen und zu dispensieren 362; Irritationsgewalt über die Gelübde der Ordensleute 375; der Gläubigen 376; Dispens in Gelübden 377. 378; simonistische Papstwahl 409
Parität 281
Patenschaft bei Akatholiken 281
Peregrini s. Fremde 67
Perplexität des Gewissens 161
Personen, heilige 400; ihre Verletzung 401
Pfarrer, er hat keine gesetzgebende Gewalt 48; Dispensgewalt des Pf. 104; Flucht zur Zeit der Verfolgung 276; Restitution beim Breviergebet 331
Pfarrkonkurs, Simonie beim Pf. 408; Strafen dafür 409
Pflicht, Begriff 36; Pflicht u. Rat 37
Pflichtenkollision 76. 161
Pfründetausch 409
Pia causa, Befehl ad p. c. erlischt nicht mit dem Tode des Befehlenden 13; Privilegium 110
Pönalgesetz 71. 78
Pollution der Kirche 402
Positivismus 20; Abgötterei 385
Präsumtion als Grundlage eines Gesetzes oder Urteils 87; der Dispens 100
Praesumtio als Sünde gegen die Hoffnung s. Vermessenheit 304
Predigten, den Pr. der Akatholiken beiwohnen 280. 281; Akatholiken können katholischen Predigten beiwohnen ebd.; Pflicht, die Predigt zu hören 340
Privatoffenbarungen 265
Privilegium, lokales Pr. u. die Fremden 68; persönliche Pr. gelten auch außerhalb des Territoriums 68; Begriff 108; Einteilung 109; Pflicht, das Pr. zu gebrauchen 110; Verlust des Pr. 111

Privilegium canonis, fori 401
Probabilismus 176. 183 ff.
Probabilität 172 ff.
Promulgation des Gesetzes 60; Art und Weise 62; Promulgation päpstl. Erlasse 62
Propugnare bei häretischen Büchern 286. 293
Provinzialkonzilien, ihre gesetzgebende Gewalt 47
Pythonismus 387

Quasidomizil 67

Rat 36; Rat u. Gebot 37; evangelische Räte 38 ff.; sittliche und soziale Bedeutung der evangelischen Räte 38; Gegner 39; Beweis 40; Einwände 41; Eid gegen einen Rat 359; Gelübde gegen einen Rat 369
Rat, Gabe des Hl. Geistes 263
Receptores bei Häresie 280
Recht, beim Eide 356; bei d. Beschwörung 364
Reflexe Prinzipien 168. 187
Reisende in häretischen Gegenden und das Abstinenzgebot 276; die Pflichtmesse 337
Religion als sittliche Tugend 313 ff.; Begriff, Gegenstand, Motiv 313; Grundlage aller Sittlichkeit ebd.; innere und äußere Akte 314; öffentlicher Kult ebd.; Einteilung 315. 316; Devotion 317; Adoration 318; Hyperdulie 319; Dulie 320; Gnadenbilder 321; Wallfahrten ebd.
Religionsgespräch 282
Reliquien, Christi 318; der Heiligen 320; echte u. unechte R. 321; unwürdig behandeln 403; verkaufen 407. 408
Reservation, die der Beichtvater nicht kennt 62; bei Gelübden 378
Restitution für die Folgen einer Handlung, die man bereut 134; beim Breviergebet 331; bei Simonie 410
Retinentes schlechter Bücher 285. 294
Revolution 53
Richter, Tutiorismus 178
Richterspruch, ungerechter 57; auf Präsumtion beruhend 87; als Interpretation des Gesetzes 94
Rigorismus 176. 181
Rühmen, sich einer Sünde 232

Sachen, heilige 400; ihr unwürdiger Gebrauch 403
Sakramentalien, ihr Gebrauch durch Häretiker 281; abergläubischer Gebrauch 386
Sakramente, sacramentum naturae 29; bei ihrer Spendung und ihrem Empfange ist die sicherere Meinung zu befolgen 178; unwürdig empfangen oder spenden ist Sakrileg 403
Sakrilegium 400 ff.; Begriff 400; heilige Personen, Orte, Dinge ebd.; persönliches Sakrileg 401; lokales Sakrileg 402; reales Sakrileg 403; temporales Sakrileg 404
Schiffskapelle 346
Schisma 277; ein Katholik bei schismatischem Gottesdienst 281
Schismatiker unterstehen den Kirchengesetzen 65
Schlafwandeln, magnetisches 390
Schlecht, Begriff des sittlich Schlechten 192; schlechte Objekte 193
Schrift, Hl., Ausgaben des Originaltextes; Übersetzungen 286. 290; eine besondere Erlaubnis, die Hl. Schrift zu lesen, ist nicht mehr nötig 286; die Hl. Schrift mißbrauchen 303
Schwarze Kunst 389
Selige, ihre Verehrung 320
Seligkeit, die acht Seligkeiten 264
Simonie 405 ff.; Begriff 405; Einteilung 406; simonia iuris divini 407; s. i. ecclesiastici 408; kirchliche Strafen 409; Restitution des gezahlten Preises 410
Simultangebrauch einer Kirche 281

Sittlichkeit s. Moralität 191 ff.
Skrupulosität s. Gewissen 162 ff.
Soldaten, zu akatholischem Gottesdienst befohlen 281
Solidarische Verantwortlichkeit 135
Sonn- und Festtagsfeier 338 ff.; Idee 338; soziale Bedeutung 339; das Kirchengebot, Recht, Feste anzuordnen 340; Predigt, Christenlehre, Nachmittagsandacht ebd.; Enthaltung von knechtlichen Arbeiten 341; die freien Künste 342; Schwere der Verpflichtung 343; Entschuldigungsgründe ebd.; das Gebot der Pflichtmesse 344; körperliche u. moralische Anwesenheit ebd.; andächtige Beiwohnung 345; der gebührende Ort 346; öffentliche, halböffentliche, Privatoratorien ebd.; Entschuldigungsgründe 347
Spiritismus 393 ff.; Darstellung des Spiritismus 393; spiritistische „Tatsachen" 394; System des Spiritismus ebd.; Teilnahme an spiritistischen Sitzungen ebd.
Starkmut 254; Gabe der Stärke 263
Statuten einer Kommunität, Eid auf dieselben 361
Stillschweigen als Zeichen der Zustimmung 125
Stolgebühren 407
Stolz 240
Strafe, kirchliche Strafgesetze und die Kinder 63; aus der Schwere der Strafe erkennt man die Schwere der Verpflichtung 71; Strafe, Begriff, Einteilung 80; reine Strafgesetze 81; Verpflichtung zur Strafe 82; Unkenntnis als Entschuldigungsgrund 83; pönale Irritation 85
Sünde 207 ff.; Begriff 207; peccatum philosophicum 208; Einteilung der Sünde 209; Bosheitssünde ebd.; formelle u. materielle Sünde 210; status peccati mortalis 211; virtuelle oder interpretative Aufmerksamkeit, interpretative Willenszustimmung 212; graduelle Verschiedenheit der Sünden 213 ff.; verschiedene Schwere der Sünden 214; Unterschied zwischen Tod- und läßlicher Sünde 215 f.; Kriterien der Todsünde 217. 218; die dazu erforderliche Aufmerksamkeit und Willenszustimmung 218; Gefahr einer Todsünde 219; mortalia ex genere suo 220; Grenze zwischen schwerer und läßlicher Sünde 220; Todsünde infolge eines Umstandes 221. 223; Umstände, welche eine Todsünde zur läßlichen machen 221; Zweifel, ob etwas Todsünde sei ebd.; läßliche Sünde 222 ff.; läßliche Sünde und Unvollkommenheit 222; läßliche Sünden der Gattung nach 223; infolge eines Umstandes ebd.; können mehrere läßliche Sünden eine Todsünde ausmachen? 224; Verschiedenheit der Sünden der Art nach 225; der Zahl nach 226; Einigung, Unterbrechung der Willensakte 227; Vervielfältigung der inneren u. der äußerlich vollendeten Akte 228; die zur Ausführung angewendeten Mittel ebd.; die inneren Sünden 229 ff.; delectatio morosa 229; schlechte Gedanken 230; Lust an früher oder künftig Erlaubtem 231; Freude am sündhaften Objekt 232; sich einer Sünde rühmen ebd.; Begierde nach Sündhaftem 233; Ursachen der Sünde 234; Versuchung 235; Gelegenheit 236; habituelle Sünde 238; Laster ebd.; die Hauptsünden 239; Schwere der einzelnen Hauptsünden 240; Sünden gegen den Hl. Geist 241
Suggestion 143
Superstition 381 ff.; falscher Kult 381; eitler, überflüssiger Kult 382; Bündnis mit dem Teufel 383; Idololatrie 385; vana observantia 386; Kennzeichen des Aberglaubens ebd.; Zweifel, ob eine Wirkung auf natürlicher Ursache beruht ebd.; Wahrsagerei 387; Traumdeuterei, Karten-

schlagen, Loswerfen 388; Zauberei 389; Magnetismus 390 ff.; Spiritismus 393 f.; Irreligiosität 395 ff.; Versuchung Gottes 395; Wunder fordern 396; Ordalien ebd.; eitler Gebrauch des göttlichen Namens 397; Gotteslästerung 398 f.; Sakrilegium 400; Simonie 405 ff.
Suspension und Kirchengebot 65; Breviergebet 331
Synteresе 151

Tacitum s. dispensatio tacita 85; voluntarium tacitum 125
Taube beim Chorgebet 335
Taxe bei der Dispens 105
Theologische Tugenden 256 ff.; 264 ff.
Teufel, Beschwörung 364. 365; Bündnis mit demselben 383; Erkenntniskraft desselben ebd.; Wirkungskraft desselben 384; Teufelserscheinung 387
Tischrücken 393
Tod, sich den Tod wünschen 303
Todesgefahr, Behandlung der in Todesgefahr Befindlichen, welche in Glaubenssachen unwissend sind 273; Erweckung der theolog. Tugenden 272. 301. 310
Todesstrafe, Beweis für den göttlichen Ursprung der gesetzgebenden Gewalt 49
Todsünde, Wesensunterschied von der läßlichen 215; Kriterien der Todsünde 217. 218; Gefahr der Todsünde 219; mortalia ex genere suo 220; Grenze zwischen schwerer u. läßlicher Sünde ebd.
Trägheit 240. 312
Traumdeuterei 388
Treueid 360
Tugend, Begriff 251; Einteilung 252; die intellektuellen Tugenden ebd.; die sittlichen Tugenden 253; Kardinaltugenden 254; die Einheit der sittlichen Tugenden 255; in medio virtus ebd.; Mehrung, Minderung der sittlichen Tugenden ebd.; die übernatürlichen Tugenden 256 ff.; die theologischen Tugenden 257; die eingegossenen sittlichen Tugenden 258; Zusammenhang der eingegossenen Tugenden 259; Gradunterschied 260; Vorzüglichkeit der Liebe ebd.; Wachstum, Abnahme, Dauer der eingegossenen Tugenden 261
Tutiorismus 176; Anwendung des tutioristischen Prinzips 178; rigorismus 181; t. mitigatus 182
Tyrannenmord 55

Umgehung des Gesetzes (fraus legis) 68. 78
Umstände der Handlung, ihre Bedeutung für die Sittlichkeit 195 ff.; schlechte Umstände bei gutem Objekt 203; Umstände, die aus einer Todsünde eine läßliche machen 221; U., welche eine läßliche Sünde zu einer Todsünde machen 223; erschwerende U. begründen nicht eine spezifische Verschiedenheit 225
Unbußfertigkeit 241
Ungehorsam, wann ist er eine besondere Sünde? 13
Ungläubigkeit 277
Unkeuschheit, Schwere der Sünde 220. 240
Unmäßigkeit im Essen u. Trinken 240
Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen 77; beim Breviergebet 337; beim Gelübde 369
Unterlassung, Zurechnung der U. 130; Unterlassungssünden spezifisch verschieden von Begehungssünden 224
Unvollkommenheit u. läßl. Sünde 222
Unmündige und die Verpflichtung des natürlichen Gesetzes 23; des positivgöttlichen 34; des menschlichen Gesetzes 63
Unwissenheit im natürlichen Sittengesetz 24; Unkenntnis des positiven Gesetzes 61; bei Strafgesetzen 83; bei der Irritation 85; als Hindernis der Freiwilligkeit 142 f.; Begriff u. Einteilung 142; Einfluß auf die Freiwilligkeit 143; bei ignorantia affectata

ebd.; überwindliche Unkenntnis eines Gebotes ist schon Sünde 211; Behandlung der in Glaubenssachen Unwissenden 273; wieweit entschuldigt Unwissenheit von formeller Häresie? 279; U. beim Eide 358; beim Gelübde 368
Ursache, der Sünde 234; der Dispens 105 ff.; beim Eide 362; beim Gelübde 376. 379
Urteil, Verhalten gegen ein ungerechtes Urteil 57; die auf Präsumtion gründenden Urteile 87

Vagi (heimatlose) 67; ihr Verhältnis gegenüber den lokalen Gesetzen 68; Dispensgewalt des Bischofs 103
Vana observantia 386 ff.
Vater, Irritationsgewalt 375. 376
Verachtung Gottes oder der Religion macht, daß das Gesetz mit schwerem Nachteil verpflichtet 70; Verachtung des Gesetzes 73
Verantwortlichkeit s. Zurechnung 128 ff.
Verdienstlichkeit einer Handlung 116; Zurechnung zum Verdienst 128. 129; Verdienstlichkeit einer Unterlassung 130; V. der Folgen 131
Verfassungseid 360
Verkaufen schlechter Bücher 285
Verleumdung, Zahl der Sünden 226
Vermessenheit 304
Vermutung (praesumtio) als Grundlage eines Gesetzes oder Urteils 87; des kirchlichen Bücherverbots 283
Vermutung (suspicio), Begriff 170
Vernunftgebrauch, des V. Unmächtige u. das natürliche Sittengesetz 23; das positiv-göttliche Gesetz 34; das menschliche Gesetz 63
Verstand, Gabe des Hl. Geistes 263
Versuchung, beim Skrupulanten 167; als Ursache der Sünde 235; V. hervorrufen, Nutzen der V. ebd.; V. hindert nicht die Tugend 251; V. gegen den Glauben 272
Versuchung Gottes 395; Wunder erbitten, Gottesurteile 396; sich zum Martyrium drängen, einer Gefahr aussetzen ebd.
Verteidigen, Häresie 280; schlechte Bücher 285; Exkommunikation 294
Verträge in fremdem Territorium 68; Vertrag, dessen Ungültigkeit man nicht kennt 62; Furcht als Ursache des Vertrags 140
Verwaltungsbereich (forum externum extraiudiciale) 45
Verzweiflung 304
Völkerrecht 92
Vollkommenheit, Begriff 36; Gebot und Rat in ihrem Verhältnis zur Vollkommenheit ebd.; Vollkommenheit und die evangelischen Räte 38; die Vollkommenheit besteht in der Liebe 260
Voluntarium, Begriff 123; Einteilung 123; v. actuale, virtuale, habituale, interpretativum 124; v. tacitum 125; v. directum, indirectum 126; involuntarium 127

Wahnideen 143
Wahnsinnige und das natürliche Sittengesetz 23; das positiv-göttliche Gesetz 34; das menschliche Gesetz 63
Wahrheit, beim Eide 354; bei der Beschwörung 364
Wahrsagerei 387
Wallfahrten 321
Weisheit, Gabe des Hl. Geistes 263
Widerstand, gegen die Obrigkeit, passiver 53; aktiver 54; gegen ein ungerechtes Gesetz 56; gegen ein ungerechtes Urteil 57; die Notwendigkeit des äußeren Widerstandes bei Gewalt und Zwang 136. 137; gegen die Regungen der Begierlichkeit 147
Wille, sein Verhältnis zur Erkenntnis 113; seine Herrschaft über das sinnliche Begehrungsvermögen 114; die zur formellen Sünde notwendige Willenszustimmung 210. 211; interpretative

Willenszustimmung 212; die zur Todsünde notwendige Willenszustimmung 218; die zur läßlichen Sünde notwendige Willenszustimmung 222; Einigung, Unterbrechung der Willensakte 227; Willenszustimmung beim Eide 358; beim Gelübde 368
Wissenschaft, Gabe des Hl. Geistes 263
Witwen, delectatio morosa 231
Wohnsitz, eigentlicher und uneigentlicher 67
Wunder, falsche berichten 381; Wunder von Gott fordern 396
Wunderberichte drucken 287

Zahl der Sünden 226 ff.
Zauberei 389
Zeit der Erfüllung des Gesetzes ad finiendam, urgendam obligationem 74; gleichzeitige Erfüllung mehrerer Gesetze 75; Zeit der Rezitation des Breviergebetes 333; Zeit der Erfüllung beim Gelübde 372; zeitliches Sakrileg 404
Zeitschriften, ihre Redaktion 290; sind sie ein Buch? 293
Zeitungen gegen die Religion 287; Erlaubnis, verbotene Zeitungen zu lesen 288; Geistliche dürfen ohne Erlaubnis des Bischofs die Leitung von Zeitungen nicht übernehmen 290; Sünde, schlechte Zeitungen zu lesen 292
Zensur s. Bücherverbot
Zensur, Absolutionsgewalt nach dem Tode des Delegierenden 13; bei Kindern 63; Unkenntnis als Entschuldigungsgrund 83
Zeremonialgesetz des Alten Bundes, Dauer 31. 381
Zerstreuung beim Gebet 328; beim Brevier 336; bei der hl. Messe 345
Zeuge bei einer protestantischen Eheschließung 281
Zorn 240
Zurechnung, sittliche 128 ff.; Begriff 128; Regeln 129; Zurechnung d. Unterlassungen 130; der Folgen 131; einer Handlung mit guten und bösen Folgen 133; Verantwortlichkeit dessen, der die Verursachung bereut 134; Verantwortlichkeit für Mitwirkung 135; solidarische Verantwortlichkeit ebd.
Zusammenwachsen des Gegenstandes bei läßlichen Sünden 224; beim Breviergebet 332; bei knechtlichen Arbeiten 343; beim Gelübde 372
Zwang 118. 119. 129; Hindernis der Freiwilligkeit 136 ff.; zum Glauben 278
Zwangsvorstellungen 143
Zweck, ist entscheidend für die Schwere der Verpflichtung 71; Zweck des Gesetzes ist nicht Gesetz 79; Zweck der Handlung 198; sein Einfluß auf die Sittlichkeit 200; „der Zweck heiligt das Mittel" 201; Verbindung eines guten und schlechten Zweckes 202; indifferente Akte 204 ff.; schlechter Zweck beim Gelübde 372
Zweifel an der Gerechtigkeit des Gesetzes 56; an der Promulgation 60; an der Acceptation 61; an der Gesetzeskraft einer Gewohnheit 90; Zweifel, ob Dispens notwendig ist 103. 106; Zweifel an der Dispensursache 105; an der Wahrheit der Ursache 106; Zweifel, Begriff, Einteilung 170; zweifelhaftes Gewissen 171; Zweifel, ob etwas schwere Sünde sei 221; der systematische Zweifel unberechtigt 269; Zweifel, ob man sein Breviergebet verrichtet habe 332; ob man ein Gelübde gemacht, etwas im Gelübde eingeschlossen, hinreichende Überlegung gehabt habe 368; ob man sein Gelübde erfüllt habe 373; Zweifel, ob das Gelübde zur Zeit der Unterwerfung gemacht sei 375; ob eine Wirkung oder Erkenntnis einer natürlichen oder außernatürlichen Ursache entspringt 386. 387.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1758.G61905 C001 V001
MORALTHEOLOGIE 5., VERM. UND VERB. AUFL

3 0311 00044 2116

WITHDRAWN

BJ 1249 .G665 1909 v.1
Gèopfert, Franz Adam, 1849-
1913.
Moraltheologie

6895